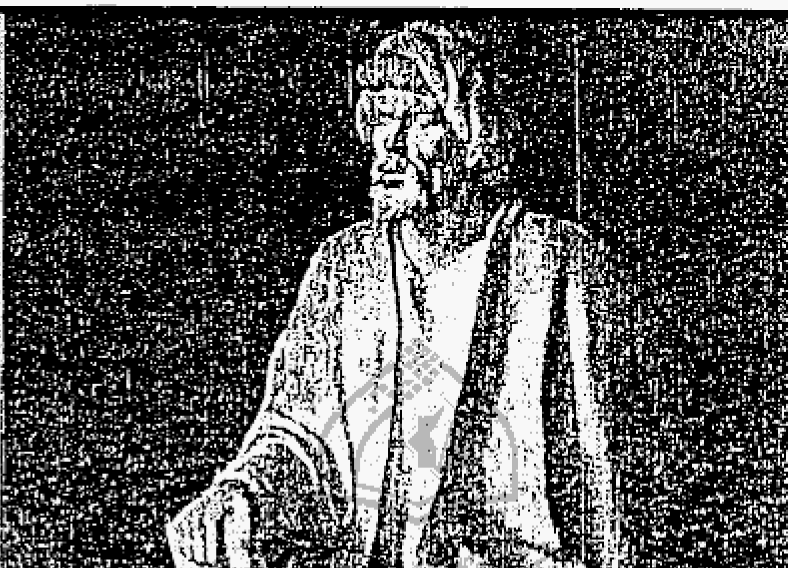
دراسات أندلسية



أبو الوليد بن رشد

520/1126 - 595/1198

«إن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس»

ابن رشد: فصل المقال ص 36

عدد خاص I

رمضان 1418 عدد 19 جانفي 1998

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة علميّة مختصّة مُحكّمَة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوّالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس، أو بواسطة حوّالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التّحويل البنكي على حساب المشترك).

توجّه المراسلات باسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجمهورية التونسيّة - تليفون : **585.616 (تونس).**

مجلة دراسات أندلسية

العدد التاسع عشر

رمضان 1418/ جانفي 1998

طبع بمطبعة المغاربيّة للطّباعة والنّشر والإشهار
(1000 نسخة)

تونس

الفهـــــرس

*****

تصدير

حول حرق الكتب : أو ابن رشد والجريمة الكبرى

تعرّض المفكّر والأديب والعالم في شبه الجزيرة الإيبيرية خلال التّواجد العربي الإسلامي بها إلى شتّى أنواع المحن والرّزايا: من الإعتقال والتّغريب، والقتل والتّعذيب، إلى الصّلب والتمثيل. ٧

ولئن كانت هذه المحن نموذجا من أدران النّفس البشريّة عندما تضطرم في جوانبها نار الحقد والضّغينة، فإنّ ضررها يصيب الأفراد من الأمّة والجماعة منها. لذا يمكن أن نعتبر - نسبيًا - الضّرر محدودا زمانا ومكانا. لكنّ هناك ضرب آخر من المحن يتمثّل في حرق كتب المفكّرين وإبداعات المبدعين ومصنّفات العلماء. وهذا لعمري أشد أنواع الابتلاء، لأن ضرره يشمل المجتمع بأكمله والأمّة بأسرها بل الإنسانية قاطبة حاضرا ومستقبلا. أليس في حرق الكتب محاولة لإيقاف نموّ العقل البشري، وبالتالي إيقاف التطوّر الفكري والحضاري؟: إنّها بحقّ الجريمة الكبرى ضدّ الإنسانيّة جمعاء.

وفي الأندلس تعرّض العقل البشري للمصادرة، وتعرّض إنتاجه إلى الإتلاف. كان ذلك عندما تتواطأ السّلطتان الرّوحية والزمنيّة، فتحاول كلّ منهما مجاراة الأخرى ومداراتها خدمة لمصالحها: فالأولى تقف في وجه كل خارج عن السلطان - وإن كان جائرا - باعتبار أنّ القيام عليه قولا وفعلا فتنة، والفتنة أشدّ من الكفر. ومقابل ذلك تقوم الثّانية إرضاء للأولى باتّهام كلّ من يعارضها أو يكشف عوراتها بالزّندقة. والزّندقة هي الكفر بعينه.

وفي هذه الأجواء المختنقة لا يبرز على السطح إلاّ من مرضت نفسه، ومات ضميره، وفسدت نيّته، وجمد عقله، وانقطع عمله، وانعدم نفعه. ومقابل ذلك تكثر مطالبه التي هي إلى الشهوات أشبه، ويشتدّ طموحه الذي هو إلى التّكالب أقرب. وشعارهم جميعا بذل المجهود الأدنى للحصول على النّفع الأكبر.

هذا ما وقع - مع الأسف - في فترات الانحدار إلى الهاوية في بلاد الأندلس، فقد أصبح فيها الدّين وسيلة والسّياسة نفاقا. وبات الحقّ مهدورا والعمل ممجوجا. وأضحى المُجِدّ ممقوتا والمجتهد مرفوضا. و راجت سوق النّفاق والرّياء، فكثرت السّعاية واتّسع مجالها، وازدهرت النّميمة وفتحت أبوابها. وفوّق المنافقون من أدعياء الفكر سهامهم نحو إنتاج العقول النّيّرة فأصبح مستهدفا لأنّه يفضح زيفهم ويكشف خداعهم ويشنّع بأهوائهم. فعمدوا نكاية وتشفيًا إلى الدّسائس يحيكونها وحفلات العزل والحرق يقيمونها قربانا لشهواتهم. فأشعلوا النّار المُحرقة لإطفاء نور المعرفة، وأجّجوا نار الحقد لإخماد نور العقل. وهكذا أحرقت كتب ابن حزم إفكا، ومصنّف الإحياء للغزالي بهتانا، ومؤلفات ابن رشد زورا. ألم يُشهر ابن حزم في وجوههم - وهم الكسالى عقلا وجسما - سيف الاجتهاد الذي لا ينبو؟ ورشقهم الغزالي - وهم المخادعون قولا وفعلا - بسهم الإيمان الذي لا ينكسر؟ ورماهم ابن رشد وهم الجامدون فكرا وإحساسا بنبل الحقيقة الذي لا يزيغ ؟ ومن العجب أن احترق الحارق فكان وهما وسرابا، وبقي المحروق فأضحى جوهرا ولُبابا. وهذا سرّ من أسرار أفول الأندلس سياسيًا واجتماعيا، وبقاؤها - نسبيًا - حضاريًا وفكريًا. وهو سرّ قد لا نكون فهمناه - نحن العرب - إلى اليوم.

د جمعة شيخة

التّمْييزُ بيْن الخطاب الفلسفي والخطاب الشّرْعي وإثباتُ الصّلة بَينهماعند أبي الولَيد بَن رشد: فصْل المقالَ أو ازدواج الحقيقة و مراتبُها

بقلم: الأستاذ عبد المجيد الغنوشي جامعة تونس I
كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس

إن أطروحة ليون جوتيه حول «نظرية ابن رشد بشأن علاقات الشّريعة والفلسفة» التي ظهرت سنة 1909 جعلت من فيلسوف قرطبة فيلسوف التوفيق بين الحكمة والشّريعة بدون منازع، فحمّلت بذلك صاحبها مسؤولية جسيمة لا لكونها بنيت على أفكار مسبقة متهافتة بل لأنّها ألزمت جميع الدراسات الرشديّة على أن تكسون طوال قرن تقريبا تكرارا مملاً لها و لجميع عناصرها. فمن جملة الهفوات الخطرة التي وقع فيها هذا المستشرق الرائد تعنّته على قراءة الفكر الرّشدي و فهمه إيّاه من خلال رؤية مدرسية «سكولستكية» قروسطيّة همّها الوحيد التوفيق بين الدّيانة المسيحيّة و الفلسفة المشائيّة، ذلك ما أدّى به إلى إيجاد هذه القصديّة إعتباطيًا عند ابن رشد فتبعه في ذلك جميع مؤرّخي الفلسفة الإسلامية سواء أكانوا شرقيين أم مستشرقين. أمّا الهفوات الأخرى فتتعلق بعدم فهمه لكتاب " فصل المقال" و" كتاب مناهج الأدلة" بل لفلسفة ابن رشد برمّتها. فلقد ترجم إلى الفرنسيّة سنة 1905 كتاب "فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة

و الشريعة من الاتصال بـ Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie " فأخطأ في أمرين مهمين: أولا لأنه حرّف مفهوم الكتاب بعكس عنوانه و ترجمته إياه "بالقول الفصل" Traité décisif في حين أنه "فصل المقال" Distinction du Discours؛ و شتّان ما بين هاتين الصيغتين و هذين المضمونين أي " بين القول الفصل " و" فصل المقال " . ثانيا لأنّه ضلّ و أضلّ كذلك في فهمه المتعسّف لكلمة "اتّصال " و ترجمته إيّاها بكلمة "Accord" فأخذها عنه جميع المترجمين الأروبيين للكتاب مرتكبين نفس الخطأ واستعملوا كلمات مثل: accordo, concordia, harmony*. و الحقيقة أن كلمة "اتّصال " ليست تعني البتّة التّوفيق و إنما تفيد العلاقة و الصلة و النسبة. فيكون قصد ابن رشد قطعا من وراء كتابه و عنوانه و مضمونه و فلسفته التّمييز في القول و الفصل بين الأشياء اللامتجانسة أي التمييز بين الخطاب الشّرعي و الخطاب الفلسفي مع إثبات ما بينهما من صلة و نسبة و رابطة. فما أبعد هذا المعنى و هذا الغرض مما ذهب إليه " جوتيه " و جماعته و مؤرّخو الفلسفة الإسلامية جميعا منذ1198/595 أي منذ ثمانية قرون من وفاة ابن رشد ؛ وأمّا إذا ما ادّعينا أن ابن رشد قد عنىَ "بفصل المقال " القول الحاسم في التّوفيق بين الحكمة والشّريعة فلن نكون أوفياء، لا إلى الكتاب ولا إلى عنوانه ولا إلى مضمونه ولا إلى السّيمية sèmantic العربية ولا إلى التّوازن البنيوي بين الفصل والوصْل ولا إلى تواضع ابن رشد نفسه، بل نكونُ قد اختلقنا واصتنعنا مشكلاً غريبا عن الفكر الرشدي إطلاقا متناسين قولة ابن رشد الشّهيرة الواردة في كتاب" الحسّ والمحسوس" والتي ردّدتها أوربا اللاتينية أيام

* هذه الاعتبارات اللغوية والفلسفية كنت قد قدمتها كتابيا في 1995 إلى زميل فرنسي (A.DE LIBERA) فانتحلها وضمّنها كتابا عن ابن رشد أظهرهُ سنة 1997 دون أن يذكر بحثي ولا إسمي، فوصفه زميل فرنسي له شاهد عليه بأنه عديم الثقة والنزاهة.

نهضتها مشيدة بابن رشد وبعقبريته "ياقومُ ! لا أقول إنّ حكمتكم الإلاهية هذه باطلة ولكنّي أقول إنّي إنسان أعلم علما إنسانيا
"Ô HOMINES !NON DICO QUOD VESTRA ISTA SCIENTIA DIVINA SIT FALSA. SED DICO QUOD HOMO SCIENS SCIENTIAM . EGO HUMANAM"
ذلك ما جعل ابن رشد بالتأكيد يعمل جُهده حياته كلّها للتمييز والفصل والفرز بين خطابين غير متجانسين: خطاب شرعي مقامٍ على الوحي والإيمان والإسلام ، وخطابٍ فلسفي مؤسس على الاستدلال والعقل والبرهنة . إنّ ابن رشد الذي ما انفك حياته يميز بين أجناس المعرفة وبين أقسام الشّريعة وبين المستويات الذهنية وبين الفئات الاجتماعيّة وخصائصها وبين أنواع الأدلّة ودرجة يقينيّتها بل قل بين مراتب الحقيقة نفسها ، لا يعقل أن يتقدم بكل ادعاء وغرور ونسفاهةٍ ليقول "هذا هو ذا الحلّ الحاسمُ لقضية مزمنةٍ لم يصب فيها أحدُ من الفلاسفة قضيةِ التوفيق بين الحكمة والشّريعة". بل إن ابن رشد لا يسعه في هذا المضمار حسب ما تقتضيه قصْديته الفلسفيّةُ وحسب ما تسمح به السيميائيّة العربية "Arabic Sèmantic"إلاّ أن يثبت الفصل والتميز بين الحقيقة البرهانية أي الفلسفية والحقيقة الشرعية المقتبسة من نور النبوّة ووحي الرسالة . والرسالة لا يستدل على صحّتها بالبرهان العقلي اليقيني المنطقي وإنّما يعْتمدُ فيها على السّماع والإيمان والإسلام كما يؤكد ذلك ابن رشد: " وليس لقائل أن يقول : إنّ وجود الرسلِ يدل عليه العقل لكوْن ذلك جائزا في العقل فإنّ الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل ، وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل. وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يُحَسّ أن الشيء بوجدمرّة ويفقد أخرى ، كالحال في نزول المطر. فيقضي العقل حينئذ قضاءً كليا على هذه الطبيعة بالجواز ». أمّا الفلسفة فهي تعتمد خلافا للنبوّة والرسالة على العقل والبرهان على حدّ قول ابن رشد: « وأعني بالحكمة النظر في الأشياء أي الموجودات بما تقتضيه طبيعة البرهان » ، « لأنّ الفلاسفة قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان». فإذا كان مصدر الحقيقة الشّرعيّة يختلف

عن مصدر الحقيقة الفلسفية لاختلاف أدواتهما ووسائلهما فيلزمُ ضرورةً أن تكون الحقيقتان بل المرتبتان من الحقيقة مختلفتين عن بعضهما بعضا مغايرتين لبعضهما بعضا لامتناقضتين، إذ لو كانتا متناقضتين لكانتا متجانستين أيْ تنتميان إلى نفس الجنس المعْرفي، في حين أن الأمر على عكس ذلك تماما إذ للفلسفة حقلها الخاص وللدين إطارهُ الخاص، لذلك لا مجال للقول بالتناقض بل يجب أن نقرّ فقط بالفصل والمغايرة كما أقرّهما ابن رشد متحاشيا إفساد معتقد العامة بحشو الشريعة بالفلسفة لأنّ مقاصد الشريعة والشارع ليست في تعليم الحقيقة الفلسفية النظرية بقدر « ما هو حفظ صحّة النّفوس إذا وُجدت وطلبها إذا فقدتْ». فيلزمُ عن ذلك ضرورةً أن نقرّ كما أقر ابن رشد متقّباً بقناع عُلماء الإسلام متحدثا بلسانهم « بأنّ في الشّرع أشيا ء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع النّاس » ، « ولا يجب أن يصرّح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم ».

فهذا القول الرشدي صريح إن عنى به صاحبه شيئا فهو يعني به حسب ظاهره وباطنه جميعا أن ثمة حقيقة أخرى ثانيةً مغايرة للحقيقة التي نلمسها ظاهرَ الشّرع والتّي يجب السكوتُ عنها إذ لو صرّحنا بها للعامة لهدمنا مقاصد الشريعة ولحملنا العامة على تكذيب الله ورسوله كما صرّح بذلك ابن رشد في كتابيْ فصل المقال ومناهج الأدلّة ، إذ قال« إنّه لا يحلّ للعلماء أن يفصحُوا بها للجمهور كما قال علي رضي الله عنه: حدّثوا النّاس بما يفهمون، أتريدون أن يُكذّبَ الله ورسوله ؟». فإذا كان الأمر هكذا فإنّه يعسر بل يستحيل القول بأنّ ابن رشد قد سعى في فصل المقال أو في مناهج الأدلة أو في غيرهما إلى التوفيق بين الشّريعة والفلسفة كما ذهب إلى ذلك كلّ من محمّد عبده ومحمود قاسم ومحمّد يوسف موسى وجميل صليبا وماجد فخري وكمال اليازجي ومحمد عمارة وعبد الرحمان بدوي ومحمّد أركون ومانْوال ألنصُو وعاطف العراقي ومحمد الفاضل بن عاشور والسيدة زينب الخضيري وروجي أرنلداز ومنتقمري وات وهنري كربان ومسّيمُو كنبانيني وشارل بترورث وأربّري ومجال كروث هرننْدث وعبد المجيد الغنوشي في الستينات إلخ...

* لأن مما لا شكّ فيه أن ابن رشد كثيرا ما يقدمُ لنا أثناء استطراداته تلك الحقيقة الفلسفية الثانية المغايرة لحرفية نصّ الشريعة معتذرا إلى قرائه على ذلك لكي لا تكذّب العامّة الله ورسوله إذا ما أطلعت على تلك الحقيقة البرهانية ويُسَّرلها فهْمها. غير أن كتاب «فصل المقال» يقرّ صراحة بكلّ تنميق وإطناب بوجود علاقة وطيدة أي اتصال متين بين الحكمة والشريعة خصوصا على المستوى الأخلاقي العملي بالذات كما سيقرُّها علانية من بعده بستّة قرون E.KANT في كتابه "La religion dans les limites de la simple raison" "الدين في حدود العقل الفطري".

أمّا إذا بحثنا عن صلة أخرى تكون بين العلم النّظري أي المعرفة الفلسفية وبين العلم الشرعي فلن نجد إلا صلة واحدة صلة الاشتراك في الإسم. أمّا دون ذلك أو بعد ذلك فازدواجية ومغايرة ومرتبتان للحقيقة موازيتان لمنزلتين اجتماعيتين : منزلة الخاصة ومنزلة العامة. أما بالنسبة إلى مرتبة الحقيقة الشرعية الاستدلالية فتتقدّمُ فيها الحقيقة الشرعية مدعّمةً بمعطيات شرعية من جنسها منزهةٍ من حشْو المتكلّمين وتخليط أدلتهم المستهجنة وتأويلاتهم الملفّقة كما يشهَر بها "مناهج الأدلّة" مُشيدا بسماحة الشريعة وبساطتها إذا ما التمست من ينبوعها غير مُلوّثة بتأويلات المتكلّمين الذين صنعوا بأصول الشريعة صنيع شرذمة من الدجّالين بدواء عجيب ركّبه طبيب ماهر ليحفظ به صحّة جميع الناس بل أكثرهم، فأخذوا يفكّكون عناصره مغيّرين إيّاها مسلّطين عليها تأويلات ما أنزل الله بها من سُلطان فأتلفت منافعه و أودت بصحّة الناس جميعا. فالنّجاة كلّ النّجاة حسب ابن رشد لهي في تمسّك العامّة بالنص الحرفي القرآني و بظاهره دون أن تنحط في فهمها إيّاه فهما حشويا ولا كلاميا و لا فلسفيا، بل عليها أن تمتطي لذلك مطيّة الاستدلال الشرعي و الأدلة الشرعية الواضحة اليسيرة المستمدة من الآيات القرآنية فتستدلّ على وجود اللّه و حدوث

*MANUEL ALONSO, ROGER ARNALDEZ, MONTOGOMERY WATT, HENRI CORBIN, MASSIMO COMPANINI, CHARLES BUTTER WORTH, A.J. ARBERRY, MIGUEL GRUZ HERNANDEZ.

العالم مثلا بدليل العناية الإلاهية و اختراعها للجواهر و تُثبت خلود النفس بدليل جوهريتها و روحانيتها. و أما بخصوص مرتبة الحقيقة الفلسفية البرهانية المعدّة للخاصة فإنها تطلب في كتب البرهان حيث ينظر في المسائل الفلسفية المعتاصة كوجود الله و قدم العالم و الجبر و الاختيار و الأسباب و المسببات و المصير الإنساني إلخ ... دون أحكام ما قبليّة ولا معطيات مسبقة أي خلافا لما تقتضيه طريقة المتكلمين وحكمتهم الجدلية. لذلك فمن رام من الخاصة الوقوف مثلا على نبذة مما وصل إليه الفلاسفةُ بشأن العالم هل هو قديم أو محدث ؟(وهو السؤالُ الذي أمتحن به ابن رشد كما تعلمون عند دخوله على أمير المؤمنين الموحّدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن) فليعلم أنّه يستحيل صدور حادث عن علّة قديمة لأن الفلاسفة كما يقول ابن رشد « لما أداهم البرهان إلى أنّ هَهُنا مبدأ محركا أزليا ليس لفعله مبدأ ولا انتهاء، وجب عندهم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكنا فلم يكن ضروريا ». فيستنتج من ذلك قدم العالم لأنّ مادته وحركته وزمانه كلّها قديمة ولا يُعقل أن تكون لواحد من هذه الأشياء الثلاثة بداية أونهاية ،وكلّكم نظر في عشرات الصحف التي خصّصها ابن رشد لهذه المسألة في تهافت التهافت ومن شروحه الأرسطية التي جعل منها كذلك تعلّة ومناسبة ليصهر فيها معتقداته الفلسفية تحت قناع أرسطو وعن وساطته. ولكي نتأكد من ذلك كلّه علينا أن نتفحصه في البراهين ذات الصبغة الماورائية أو الطبيعية التي يقدمها ابن رشد ليبرهن بها على اندثار النفس الفردية الجزئيّة اندثارا كليًا مع إثباته لخلود النفس الكلّيّة نفس النوع البشري. فمن جملة ما أوردهُ في هذا المضمار قوله « بأنّ الموجودات المتحركة حركة الاستقامة إنّما يوجد فيها البقاء في كلّيتها لا في أجزائها وهي محافظة على صورها النوعية لا على أجزائها ». وكذلك إقراره « بأنّ العناية الإلاهية منحت الحيّ الفاني المقدرة على التوالد لتخليد نوعه ولتعزيته بهذا الخلود النوعي عن الفناء الكلي ». ولتقريب هذا المعنى من الأفهام يشبه ابن رشد النفس بالضوء الذي يتّحد بمصدره إثر انعدام الأشياء المضيئة فالنفس عنده منقسمة بالعرض أي بانقسام محلّها وهي أشبه شيء

بالضوء، وكما أن الضـوء ينقسم بانـقسـام الأجسام المضيئة ثمّ يتحد عند انتفاء الأجسـام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان ». ثمّ بعـد أن أطـنب ابـن رشـد فـي حديثه عن نفـس عمـرو ونفـس زيد ويرهن على أنّها هي هـي واحـدة مـن حيث الصـورة وأنــهـا باندثار الجسـم تعود إلى وحدتها النـوعية يثبت خلود الجنس البشري بخلـود نفسـه الكلية ، فهو يقول في هـذا المضمار : « إن كانـت النفـس ليـست تهلـك إذا هـلك البـدن أو كـان فيها شـيء بـهـذه الصـفـة فـواجب إذا فـارقت الأبـدان أن تكـون واحدة بالعدد ـ وهذا العلم لا سبيل إلـى إفشائـه فـي هذا الموضع »، لذلك نرى ابن رشد يخصـص لهذه المسألة بعض الرسـائـل التـي يعالـج فيها بإسهاب مشكلـة العقل الهيولاني والعقـل الفعّال والتي استـرجعنا منهـا انطلاقـا مـن النـصّ الـلاتيـني إلـى العـربية رسـالـة اتـصـال الـعقل الـمفـارق بـالإنـسـان *"Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine." ورسـالـة سعـادة النفـس. *De Ánimae Beatitudine كما استـرجعنـا كذلك جزءا كبيرا من الفصل الثـالـث من شرح كـتاب النفـس مـن اللاتينـيـة عن ترجـمـة مـيكـل سكوت وترجمة يعـقـوب مانتينو، فأتـت هذه الفصول كلّها فضلا عـن معالجتهـا لقضيـة المعرفـة من عقـل وتعقّل، لتبرهن على خلود العقـل الفعّال والهيـولانــي كـعـقـل كلّـي واحـد أوحد عقـلِ النـوع البشـري الـذي ليس هو شيئـا آخر سوى العـقـل الكلي la Raison Universelle الـذي سـوف يتحدث عنه E.Kant فـي كـتـابـه « نـقـد العـقـل النـظـري الخـالـص» "Critique de la Raison pure" " ذلك الـعـقـلِ الرشـدي الـذي تحـامـلـت عـلـيـه أوربـا القـروسـطيـة والـعـديـد مـن الفـلاسـفـة الأروبـيّين (كـلـيْبنيتز وهـرْدارْ Herder et Leibniz .قلـت خلـود العـقـل الفعّال الهيولاني كعقل كلي للجنس أو للنوع البشـري وانـدثـار العقـول الفردية الجزئيـة بفسـاد صورهـا الحالّـة فـي الهيـولى، إلاّ أنّ هذه الحقيقـة الفلسفية البرهانية لكونـها مـوجهـة إلـى الخاصة ومعـدّة لها يجب أن تبقى بعيـدة عن البطحاء ، والميادين الجمهوريّـة حتى لا تـكـون محلّ استهزاء العامة وسخريّتها وحتى لا تُيْـئـس الخـلـق مـن المعـاد كما فـعـل أبو نـصـر الـفـارابـي فـي شـرح الـنـقـومـاخيا وأكـدّه ابـن طفـيـل بـل قل حتى

لا تلحقها الخيبة التي لحقت بحي بن يقظان في مملكة سلامان لذلك تستر ابن رشد تقية واتقاء للشرور فأخفى عن العامة بعدا أساسيا وثوريا بل قل تنويريا من تفكيره الفلسفي تمثّل في الحقيقة الفلسفية البرهانية التي أثبتها في كتب البرهان وجعلها موازية لحقيقة شرعية إيمانيّة قائمة على الاعتقاد بوجود اللّه والنّبوّة والرسالة . وهكذا يتجاور حقلان معرفيان متغايران دون أن يتراتبا تفاضليا لأنهما لا يشتركان إلا في الشكليّة العمليّة الأخلاقيّة في قطعيتها المطلقة كما سيقرها في القرن الثامن عشر E.KANT .

إنّ هذا التّمييز الرشدي الأصيل الذي أقرته جامعة باريس في القرن الثالث عشر وأقام عليه كبار أساتذتها أمثال «سجار دي برابانت Siger de Brabant وبواس دي داسيBoece de Dacie وبرنيي دي نيفال Bernier de Nivelles صرح نظرية ازدواج الحقيقة سوف يتطور في القرن الرابع عشر ليتحول من الحقل المعرفي إلى الميدان السياسي فيطالب كلّ من مارسيل دي بادو Marsile de Padoue و جان دي جاندانْ Jean de Jandun بفصل الزمني عن الروحاني فينفصل العالم الغربي يومئذ من جميع أنواع التخليط والتلفيق سواء أكانت بين الدين والفلسفة أم بين الروحاني والزمني تاركا العالم الإسلامي قابعا بينهما يتخبط في عمَاهته ٪

المكتبة الأندلسيّة

* * * * * *

I - الشّرح الكبير لكتاب «النّفس لأرسطو» لابن رشد : صدر أخيراً وبعد طوال انتظار التّعريب الذي قام به الأستاذ إبراهيم الغربي عن اللاّتينيّة لنصّ من أهمّ نصوص الفيلسوف والشّارح الأكبر أبي الوليد ابن رشد. وهو شرحه الكبير لكتاب «النفس لأرسطو». ولئن ضاع النصّ العربي لهذا الكتاب، فإنّ بيت الحكمة التّونسي بقرطاج عن طريق الأستاذ الجليل إبراهيم الغربي أعادت لأوّل مرّة هذا النصّ كاملا إلى لغته الأصليّة. وبذلك مكّنت قرّاء لغة الضّاد من نصّ فريد من نوعه، وأظهرته في طبعة أنيقة متميّزة بمناسبة الذكرى المائويّة الثّامنة لوفاة فيلسوف قرطبة.

طبع هذا الكتاب في مجلّدين بمطبعة علامات Signes بتونس سنة 1997 في مجلّدين:

1) المجلّد الخاصّ بالنصّ العربيّ (459 ص) : يحتوي هذا المجلّد على مقدّمة بقلم الدكتور عبد الوهّاب بوحديبة رئيس المجمع التّونسي «بيت الحكمة» (من ص 5 إلى ص 6). ومقدّمة ثانية معرّبة للأستاذ جاك فونتان رئيس مجمع النّقائش والآداب بفرنسا وأستاذ شرفي بجامعة السّربون (من ص 7 إلى ص 12). كما نجد في بداية هذا المجلّد مدخلا للأستاذ إبراهيم الغربي معرّب النصّ اللاّتيني (من ص 13 إلى ص 24). ثمّ يأتي النصّ المعرّب (من ص 26 إلى 385): ويشتمل على الكتاب الأوّل (من ص 26 إلى ص 90)، والكتاب الثّاني (من ص 91 إلى ص 224)، والكتاب الثّالث (ص 225 إلى ص 329). يلي ذلك ملحقان : في الأوّل (من ص 332 إلى ص 385) نجد تقديما للنصّ المنسوب لإسحاق بن حنين (من ص 332 إلى ص 333). وفي الملحق الثاني هناك قاموس المصطلحات والمفاهيم الفلسفيّة : وهو معجم رباعي لاتيني يوناني فرنسيّ عربي

(من ص 387 إلى ص 459).

2) المجلّد الخاصّ بالنصّ اللاتيني : نجد في بدايته تقديما بالفرنسيّة موجزاً للأستاذ عبد الوهّاب بوحديبة (ص V)، ثمّ تقديما ثانيا بالفرنسيّة أيضا للأستاذ جاك فونتان (من ص VI إلى ص XI). ثمّ مقدّمة باللاتينيّة (من ص XVII إلى XXX). ثمّ نصّ شرح ابن رشد باللاتينيّة (من ص 3 إلى ص 546). وينتهي هذا المجلّد بفهارس (من ص 547 إلى ص 592).

وسوف لن نجد أفضل من الأستاذ جاك فونتان ليقدّم هذا الكتاب لقرّاء مجلّة : «دراسات أندلسيّة» في هذا العدد الخاص بابن رشد. وهي نفسها المقدّمة المعرّبة التي نجدها في بداية المجلّد الخاص بالنصّ العربي (من ص 7 إلى ص 12). قال الأستاذ جاك فونتان :

هذا مشروع كبير يأتي في إبّانه : ولا أحسبني أجد أحسن من هذا الوصف للكتاب الذي يقدّمه هنا إبراهيم الغربي إلى القرّاء العرب وإلى المختصّين في العربية. فهو يأتي في وقته في نهاية هذا القرن والنّاس يبحثون حيثما كانوا عن جذورهم الفكرية والروحية وخاصة على ضفتي البحر المتوسط الغربي، إذ يوجد بين الشارح العربي في القرن الثاني عشر والمترجم اللاتيني في القرن الثالث عشر والمترجم الحالي الذي خلفه في القرن العشرين تجانس ذو دلالة. فثلاثتهم ساهموا بالتناوب - جريا على سنّة مأثورة واحدة - في نقل إحدى أمّهات الفكر اليوناني القديم. وهكذا يتواصل أمام أعيننا هذا التبادل الخصب الذي تتأكد به عبر القرون طرافة حوض البحر المتوسّط الخلاقة. وهو الذي يتجاوب فيه اسم المغرب ذاته مع اسم الغرب اللاتيني والروماني. وفي هذه الظروف الفكرية التي عاد المؤرخ فيها أكثر تأثرا بقوة التواصل منه بعنف الانفصال لابد لنا أن نلاحظ أن تشابه المشروعين يقصر المسافة بين حضارتينا : بين ميشال سكوت الذي أنقذ في القرن الثالث عشر بترجمته اللاتينية هذه المقالة التي فقد حاليا نصها الأصلي وبين إبراهيم الغربي الذي أعاد اليوم هذا النص إلى ذخر الأدب العربي الزاخر.

ولكي نفهم جيّدا هذا الشبه وفي الآن نفسه رهان المشروع الحالي يجب أن

نتأمّل صورة الفيلسوف والفقيه الإسلامي الذي أعيدت صياغة شرحه هنا على الشكل الذي ربما كان عليه في الأصل العربي. فقد كلّفه في قرطبة الخليفة الموحدي المتزمت بشرح آثار أرسطو كلها لتيسير قراءتها فأصبح - وهو الذي سيسمّيه الغرب اللاتيني Averroes - الصلة المثلى بين الفيلسوف اليوناني الكبير الذي لم تعرف عنه في القرون الوسطى العليا (من القرن السادس إلى القرن الثاني عشر) إلاّ الآثار المنطقية (أي الأرغنون l'Organon) وبين الغربين العربي والمسيحي على حد سواء. إنّ حداثة فكر هذا الفيلسوف القرطبي كفيلة بأن تثير اهتمامنا بفضل خاصية أساسية هي أنّ أبا الوليد محمد بن رشد أراد أن يدافع في كل الميادين عن حقوق العقل ضد من طعن فيها. ولكي يدحض مؤلف الغزالي المعروف بتهافت الفلاسفة نقد براهينه تحت عنوان مضاد وهو تهافت التهافت. ثم ألف مقالة أخرى - وهي إيجابية صراحة - عنوانها فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. فكان هكذا الإخلاص عنده لمفهوم إن لم نقل لمنطوق الفلسفة القديمة سمة لثقافة الغرب الإسلامي في نهاية هذا القرن الثاني عشر.

والشروح الثلاثة لأرسطو التي ألفها ابن رشد تستكمل معناها في إطار فكر عميق متماسك يريد أن يستوعب لغاياته الخاصة أحسن ما في التراث القديم دون أن يضر المنهج العقلاني بالعقيدة. وكان ابن رشد في عصره أيضا محلّ الاحترام كفقيه وفيلسوف معا ومن أجل ثقافته الفقهية والرياضية على حدّ السواء. وهو ذلك المفكر الجامع الذي فتح للفكر العربي فتحا كاملا ينبوع الفكر اليوناني الأكبر من خلال مؤلفات أرسطو. ولقد شرحه ابن رشد عن دراية عميقة بأفلاطون - وكان قد فسر جمهوريته - وبالعديد من الفلاسفة اليونانيين الآخرين المذكورين بدقّة في شرحه.

أما كتاب النفس فهو يحتل مقاما ممتازا بين آثار أرسطو. وهو ضمن القائمة الطويلة للمقالات القديمة في النفس يتبوأ مكانة أساسية من بين مجموع آثار فيلسوف ستاجير (Stagire)، إذ يقع موضوعه فعلا في نقطة الاتصال الدقيقة بين أطروحات أرسطو الماورائيّة في الكون والسببية الإلهيّة العليا وبين

الصلة الشخصية التي تنشأ في النفس ذاتها بين الجواهر المطلقة والواقع الحي للوجود الرّوحي، أعني واقع الفكر الشخصي الذي يدرك ويعكس ويفكر ويؤسس القوة العاقلة وعملها الخاص. لقد كانت كثافة تسلسل المفاهيم ودقتها تحتاجان لتوضيح وتدعوان الشارح لمجابهة فكره الخاص بفكر فيلسوف ستاجير. وعلى هذا الأساس تتّضح القيمة الفلسفية المزدوجة لشرح ابن رشد الأكبر إذا نظرنا إليه في حد ذاته.

فهو في المقام الأول يروض القارئ على فهم عدد من الأطروحات الأساسية لفلسفة أرسطو. لقد كان الكشف عن فكر الفيلسوف اليوناني القديم وتوضيحه في هذا النص المرمين اللذين حققهما ابن رشد بعملية الشرح التي هي إعادة إنشاء. وهذا هو الوجه الثاني للفائدة الفلسفية التي يبرزها هذا الكتاب. ولقد أنصف عصرنا الحاضر هذا الجنس الأدبي وأبرز طرافته الخاصة، وفيه يظهر حوار نشيط مع المؤلف الأصلي. إنّ شرح ابن رشد الذي يعتمد دوما على النص المترجم لا يستمد إذن قيمته فقط من كونه محاولة لفهم معمّق للفكر اليوناني ولكن من خلال النقل المزدوج للمترجم (الذي يحتمل ألاّ يكون ابن رشد) وللشرح العربي، وهو يسمح أيضا بمعاينة ذلك المجهود الشخصيّ المتأنّي لما يمكن تسميته اليوم إعادة قراءة أرسطو حيث ينكشف ابن رشد في قوّة فكره الملم أيضا بكامل الثقافة العربية في عصره.

إذن فالمترجم اللاتيني ميشال سكوت قد نقل إلى الغرب في نفس الوقت الفكر اليوناني الكلاسيكي بعد أن أصلحه أو على الأقل بعد أن أعاد صياغته والفكر العربي الوسيط للشارح الأندلسي العربي الذي نقله عنه عندما ترجم - في الثلث الأول من القرن الثالث عشر وعلى الأرجح في طليطلة وإلا من بعد ذلك في صقليّة - من العربيّة إلى اللاتينيّة شرح ابن رشد. فكان أثر تلك الترجمة عظيما لأول وهلة في الفكر المدرسي المزدهر كلّ الازدهار آنذاك وعلى وجه التحديد في جامعة باريس الفتيّة. ويستعمل توما الأكويني الذي يبقى إلى يومنا هذا أحد أبرز المفكرين في الغرب المسيحي تلك الترجمة بكثرة لمقالته الخاصة في النفس ويؤكّد بدون أي لبس : «أمّا في ما يخصنا فليست لنا إلا اختلافات

قليلة مع ابن رشد». ومن ثمّ تأتي المجادلة الطويلة حول وحدة القوة العاقلة والتي يناظر فيها أولا توما الأكويني علما باريسيا من نفس الكفاءة هو سيجاردي برابنت، ولكن تصدر كذلك إدانة بعض الأطروحات الرشدية من قبل إيتيان طمبيي أسقف باريس في سنة 1270 وما بعدها، وتتواصل الخصومة بعد ذلك في الجامعة الباريسية شوطا كبيرا في القرن الرابع عشر. وهكذا يتّضح الدور المنشط للفلسفة الأرسطيّة بفضل وساطة ابن رشد بالنسبة إلى الفكر المسيحي الوسيط عندما بلغ تمام النّضج.

وقريبا من جنوب صقليّة التي كانت تقبّلت ميشال سكوت في عمله كمترجم سيواصل ابن رشد إذن بالعربيّة وبفضل هذا الكتاب دور الوسيط. وبهذه الإعادة الدقيقة لصياغة نص أقرب ما يكون من الأصل (وهي عمليّة تزداد صعوبتها بحسب ضرورة التغلّب على الغموض الخاص بلاتينية ميشال سكوت) رسم إبراهيم الغربي نقطة اللقاء، التي أبرزتها كل الإبراز ترجمة حياته الفكرية الخاصة. فهو يؤكد هنا - مقتديا بابن رشد وميشال سكوت - أنه مارس ما يمكن أن يسمى بفن التخوم، فلا يكتفي بأن يعيد إلى الفلسفة العربية إحدى حلاها الوسيطة بل يساهم مع ذلك في توثيق عرى الصلات العريقة والحيّة التي تصل ضفتي البحر المتوسط في البحث المشترك عن الحقيقة إذ هو مجاز في العربيّة ومبرز في الآداب الكلاسيكية وطالب مستمع سابقا بدار المعلمين العليا الكائنة بنهج «أولم» حيث تكون تماما في جامعة باريس التي بقي متعلقا بها أشدّ التعلّق ومعترفا لها بالجميل كما تدل عليه هذه المقدّمة التي طلب مني كتابتها عن عودة نصّ ابن رشد إلى العربيّة. وهكذا تهيأ ليكون في تونس صانعا نشيطا للتبادل المرغوب فيه أكثر من أي وقت مضى بين الثقافات العربية واللاتينية والفرنسية.

إذن فرهان هذا المؤلف يفوق بكثير الفائدة (وهي بعد وفي حد ذاتها عظيمة) المتمثّلة في استكشاف جدي لما ألمّ بنصّ فلسفي أرسطي من تقلبات خلال العصر الوسيط، لأن تاريخ هذا النص - انطلاقا من مؤلفه (ومحركه الأول Primum mouens أرسطو نفسه) إلى مترجمه والى معيد ترجمته - يرسم سبيلا خصبا للتعاون الفكري والروحي بين حضاراتنا وهو تعاون ضروري حاليا، ولا أدلّ

على ذلك من تلك القرون الطويلة من المصير المشترك التي تربطنا، بدءا بإفريقيا الهلنستية الرومانية ومرورا بقرطبة الموحدين وبإسبانيا المسيحية وبصقلية ملوك بالرمو (ذلك الملتقى المثالي للغات وللثقافات وللحضارات وللأديان) حتى الجامعة الباريسية (جامعتي القرن العشرين والقرن الثالث عشر في آن واحد) والجامعة التونسية الحالية. بهذا المعنى يؤكّد هذا الكتاب حيوية وأهميّة الحركيّة الفكريّة التي اتّضح أنها تعود إلى أبعد العصور قدما والتي لم تنقطع إلاّ نادرا.

إنّ من يلتفت هكذا إلى الماضي لا يقبع في برج عاجيّ متهرّبا من مشاكل عصرنا، بل يحج إلى تلك المصادر المشتركة ساعيا إلى تعايش عريق بين الناس والأفكار ويتمكن بذلك من الوسائل التي يواجه بها المشاكل الحاليّة واعيا أوّلا بوحدة تاريخيّة ذات صبغة روحيّة. وتلك لعمري ميزة مشروع إبراهيم الغربي. فعوض أن ينزوي في تبحر علمي لا صلة له بالحياة رسم بحماس محاولة دؤوبة للتقارب وللتفاهم المشتركين، وبهما اتّسم دائما التعاون الحر بين فرنسا وتونس.

ويملي علينا هذا المصير المشترك واجبات فيحملنا على أن نذكّر الغرب والعالم الإسلاميّ معا بعراقة وثراء صلاتهما التاريخيّة.

وما إعادة ترجمة كتاب ابن رشد في النفس ونشره في تونس وعلى يد تونسي متعلق أشدّ التعلق بثقافاته المختلفة إلاّ مظهران لبادرة ناجعة تنبئ بأننا نسير حثيثا في هذا القرن نحو الاعتراف والاحترام المتبادلين تجاه الحضارات التي تثريه، وهذا الاعتراف أسهل بكثير في بوتقة البحر الأبيض المتوسط لأنه يتبوأ فيه - كما يذكّر بذلك هذا الكاتب في الإبّان - مركزا مرموقا وعريقا إلى أقصى الحدود.

وفي هذه الأبعاد يحقق تلميذنا إبراهيم الغربي في حياته كما في عمله النزعة الخاصة التي عرضتها دوما الجغرافيا على تونس العزيزة أرض اللقاءات والتخوم بلا منازع.

وتلك هي بحق العبرة من ابن رشد وخلفه الروحيّ. ومن المنعش أن نراها دائما وأكثر من أيّ وقت مضى حيّة في مثل هذا الكاتب.

II- ابن اللّبانة : شاعر المعتمد. وصلنا من دار الأنس للنّشر كتاب السيّد حمدان حجّاجي الأستاذ الشرفي بجامعة الجزائر (المركز)، وعنوانه : «ابن اللبّانة الأندلسيّ : شاعر المعتمد أمير إشبيليّة، أو رمز الوفاء» (طبعة باريس 1997) وقد مهّد لهذا الكتاب بمقدّمة بالفرنسيّة موجزة، ولكنّها هامّة، السيّد أندري ميكال (ص 1).

قسّم الأستاذ حجّاجي عمله إلى الأقسام التّالية :

1 - القسم الأوّل : الترجمة لابن اللبّانة (من ص 7 إلى ص 28) : ترجم الأستـــاذ حجّاجي للشاعر بالفرنسيّة. فتحدّث عن عصره منذ بداية القرن 11/5 عندما تفكّكت وحدة الأندلس بعد سقوط الخلافة الأمويّة بقرطبة وقيام ما سُمّي بعهد الطّوائف. ثمّ تتبّع مراحل حياة الشّاعر - الذي ولد بدانية ما بين سنتي 1039/430 و 1049/440، وتوفّي بميـورقــة سنة 1113/507 - فبيّن نشأته المتواضعة في أسرة متركّبة من أخيه الأكبر عبد العزيز، وأمّه التي امتهنت بكلّ شرف بيع اللّبن حتّى عُرفت باللبّانة من أجل تربية ولديها وتوفير العيش الكريم لهما. ولئن شبّ الولدان على قول الشعر، فإنّ عبد العزيز اتّجه في نهاية الأمر إلى ممارسة التّجارة، وأصبح محمّد شاعراً محترفا واضطرّ إلى التجوّل في بلاد الأندلس متنقّلا من بلاط إلى آخر متكسّبا بشعره، فبدأ ببلاط المريّة فبلاط بطليوس ثمّ بلاط إشبيليّة، ويمكن أن نعتبر هذه المحطّة الثالثة أهمّ مراحل حياة الشاعر. فقد أصبح شاعر المعتمد وصديقه الوفيّ. وبرز وفاؤه له خاصّة عندما سقطت دولة بني عبّاد بإشبيليّة على يد المرابطين. وحُمل المعتمد منفيّا إلى أغمات. فقد زار الشّاعر صديقه الأمير الأسير في منفاه، وخلّد محنته في أروع القصائد. انتقل الشّاعر بعد ذلك إلى بلاط بجاية ومنه إلى بلاط ميورقة. وفي هذا البلاط ومع أميره ناصر الدّولة وجد الشّاعر أوّل الأمر ترحابا وتكريما لكن سرعان ما تحوّل بفضل بعض الوشاة والسّاعين إلى غضب وإبعاد، فخاف الشّاعر على نفسه فتحوّل ثانية إلى بلاط بجاية. ومن بجاية راسل ابن اللبّانة ناصر الدّولة يطلب عفوه والسّماح له بالرّجوع إلى ميورقة. وتحقّق أمل الشّاعر فعاد إلى ميورقة حيث توفّي سنة 1113/507.

- القسم الثاني : آثار ابن اللبّانة : (من ص 28 الى ص 36). بدأ الأستاذ حجّاجي بـ :

أ - آثاره النثريّة فذكر أنّ لابن اللبّانة ثلاثة كتب وهي : كتاب السّلوك في موائد الملوك، وكتاب في أخبار سلاطين بني عبّاد، وكتاب سقيط الدّرر ولقيط الزّهر في شعر ابن عبّاد : وهي كتب ثلاثة لمضمون واحد هو تمجيد عائلة بني عبّاد والتّنويه بشأنهم ببسط تاريخهم وطريقة عيشهم ونظام حكمهم وإبداعات أبنائهم. لكن كلّ هذه الآثار لم يصل منها إلاّ بعض المقتطفات.

ب - آثاره الشعريّة : ذكر السيّد حجّاجي أنّ شعر ابن اللبّانة جُمع وطُبع في البصرة سنة 1977. وانتقد الأستاذ حجّاجي جامع شعر ابن اللبّانة وتعمّد عدم ذكر اسمه، لأنّ هذا الباحث أهمل ذكر موشحات ابن اللبّانة ونثره، وجاء هذا الشّعر في المجموع المذكور آنفا عديم الشّكل كثير الأخطاء، ممّا يؤدّي إلى تحريف معنى كثير من الأبيات. ونحن مع الأستاذ حجّاجي في هذه النّقائص، ولكن لا يجوز لنا كباحثين أن نذكر أخطاء في عمل غيرنا دون أن نستشهد ببعض الأمثلة على ذلك. كما أنّه لا يجوز أن يصل استنقاصنا لعمل غيرنا إلى حدّ عدم ذكر اسمه في النصّ. ولئن ذكر الأستاذ حجّاجي أنّ كامل آثار ابن اللبّانة هي تحت الطبع، فإنّنا نعلمه أنّ مثل هذا العمل قام به قبله السيّد الحبيب الدّهماني منذ سنة 1987 بكليّة الآداب - تونس، وكنّا قد قدّمنا هذا البحث على صفحات هذه المجلّة في العدد 6 جوان 1991 ص 74.

- وفي القسم الثّالث من هذا البحث قام الأستاذ حجّاجي بقدرة فائقة وتمكن واضح من تحقيق وترجمة 11 قصيدة (من ص 40 إلى ص 95) و11 موشّحة (من ص 98 إلى ص 141) لابن اللبّانة مع الشّكل التّام، ممّا يجعل قراءة هذه القصائد والموشّحات سهلا وممتعا للقارئ العربي والقارئ العارف باللّغة الفرنسيّة. وممّا زاد في قيمة بحث الأستاذ حجّاجي هي مجموع التّعاليق (من ص 144 إلى ص 154) التي وضعها لتوضيح ما جاء في مقدّمته ومختارته من آثار ابن اللبّانة. كما لا يمكن عدم التّنويه بالقائمة البيبليوغرافيّة التي ضبطها آخر بحثه من ص 158 إلى ص 161. فهي لاشكّ مفيدة للباحثين في تراث الفردوس

المفقود.

إنّنا بتقديمنا لبحث الأستاذ حجّاجي نرمي إلى هدفين :

- الأوّل : هو التّعريف بهذا البحث لدى المختصين في الشّعر الأندلسي بصفة عامّة وشعر القرن 11/5 بصفة خاصّة.

- الثّاني : هو التّنبيه إلى وجوب التّحرّي قبل الإقدام على عمل مّا من أنّ غيرنا لم يقم به لتجنّب إهدار الطاقات وتضييع الوقت. أو على الأقلّ للاستفادة ممّن سبقنا في البحث والدّراسة. لكن مع ذلك يبقى لعمل الأستاذ حجّاجي هذا فائدته الكبرى بما قام به من التّعريف بالشّاعر ومن ترجمة لبعض شعره وموشّحاته. وهذه مساهمة منه في التّعريف بتراثنا الإنساني الخالد لدى المثقّفين غير النّاطقين بالضّاد.

III - كتاب الأورام وأصنافها لأبي جعفر الغافقي : تحقيق وترجمة الأستاذ إلديفو جاديخو جالان، ط. قرطبة (الصّابر في الأندلس) 1997 في 141 ص. ذكر الأستاذ جالان أنّه أراد بتحقيقه لهذا الكتاب وترجمته أن يقدّم نموذجا آخر من مصنّفات علماء الأندلس في مجال الصّيدلة في القرن 12/6 .

ونجد في هذا الكتاب قسمين كبيرين :

1) القسم العربي (49 ص) : ونجد فيه نصّ الكتاب محقّقا ومعلّقا عليه، كما نجد في آخره فهرسين : فهرس المصطلحات الطبيّة، وفهرسا للأدوية المفردة.

2) القسم الإسباني : ويحتوي على مقدّمة حاول فيها الباحث الترجمة لأبي جعفر الغافقي والتّعريف بكتبه، وتقديم الكتاب المحقّق. ثمّ قام بترجمة الكتاب إلى الإسبانيّة. وذيّل هذا القسم المترجم بفهارس كما فعل بالنّسبة إلى النصّ في لغته الأصليّة أي العربيّة.

والمؤلف هو أبو جعفر أحمد بن محمّد بن سيّد الغافقي طبيب وعالم نباتي ولد في أواخر القرن الخامس الهجري بداية القرن الثاني عشر الميلادي في بلدة

تدعى غافق، وإليها نسبته، في ضواحي مدينة قرطبة بالأندلس. توفي الغافقي سنة 1165/560 .

ولئن أغفلت كتب الطبقات والتراجم التعريف بالغافقي فلأنّه كان متجنّبا أصحاب الجاه والسّلطان مع نفور من النّاس وسوء الظنّ بهم. ونظرا إلى علمه قال فيه ابن أبي أصيبعة : «كان أعرف أهل زمانه بقوى الأدوية المفردة ومنافعها وخواصها». ولم ينسب إليه إلاّ كتاب «الأدوية المفردة».

أمّا الأستاذ جالان فقد ذكر أنّ له كتابين آخرين هما : رسالة في الحمّيات والأورام، ورسالة في دفع المضارّ الكليّة للأبدان الإنسانيّة. وهما حسب بروكلمان مخطوطان موجودان في مكتبة بودليانا بأوكسفورد رقم 362 . (إبراهيم بن مراد «بحوث في تاريخ الطبّ والصيدلة عند العرب ص 401 وما بعدها).

IV. أ.د سعيد المستيري: أبو القاسم خلف بن عبّاس الزّهراوي: الجرّاح الأكبر في الطبّ العربي (عاش ما بين 333-335 /945-947 - 410-413 / 1019-1021) (كتبه الأستاذ المستيري بالفرنسيّة. طبع بمطبعة آرك Arcs بتونس 1997. في 280 ص).

نجد في هذا الكتاب تمهيدا بقلم الأستاذ جان شارل سورنيا عضو الأكاديميّة الطبيّة والأكاديميّة الجراحيّة ورئيس سابق للجمعيّة الدّوليّة لتاريخ الطبّ، ومقدّمة بقلم المؤلّف، وقسمين كبيرين :

أ ـ القسم الأوّل : تعرّض فيه الأستاذ المستيري لحياة أبي القاسم الزّهراوي وعرّف بآثاره وقدّم كتاب «التّصريف لمن عجز عن التّأليف» (من ص 15 ـ 84). ونجد في هذا القسم الأبواب التّاليّة :

1) المراحل التّاريخيّة لإسبانيا الإسلاميّة ص 15.

2) ترجمة أبي القاسم الزّهراوي ص 26.

3) تقديم كتاب «التّصريف» ص 50.

4) علم الجراحة لدى الزّهراوي ص 68.

5) الدّين والأخلاق في مصنّف الزّهراوي ص 78.

هذا وقد فصل الأستاذ الباحث أبواب هذا القسم الأوّل من كتابه بصور ملوّنة من نوادر المخطوطات العربيّة، تمثّل الأطبّاء وهم يدرسون أو يتناقشون أو يفحصون.

ب ـ القسم الثاني : ترجمة إلى الفرنسيّة مع تعاليق لكتاب «التّصريف» (من ص 85 - 273). ونجد في هذا القسم الثّاني زيادة على مقدّمة الكتاب (ص 86)، الأبواب التّالية :

1) الكيّ : وفي سبعة فصول ص 95.

2) الشقّ والبطّ والفصد والجراحات كلّها : وفيه أربعة وتسعون فصلا ص 100.

3) الجبر : وفيه سبعة وثلاثون فصلا ص 217.

وقد أورد المؤلف في أواخر هذه الفصول صوراً للأدوات الجراحية التي صنعها واستعملها ورسمها الجرّاح أبو القاسم الزّهراوي.

وفي آخر الكتاب وضع الأستاذ الدكتور سعيد المستيري فهرسا للأعلام وقائمة في المصادر والمراجع (من ص 274 - 276)، وفهرسا مفصّلا لما جاء في القسم الأوّل والثاني من كتابه (ص 277).

إنّ نجاح الجراحة في عصرنا الحاضر وانبهارنا بما وصلت إليه من تطوّر لا يمكن أن يُنسينا جهود القدامى من كبار العلماء والجرّاحين. فهم الذين فتحوا الباب على مصراعيه لما وصلت إليه الإنسانيّة من تقدّم في هذا الميدان.

«إنّ الاعتراف بالجميل لدورهم الرّيادي يفرض علينا أن نذكرهم ونعرّف بجهودهم، ونُنوّه بآثارهم. وهذا ما قام به الأستاذ الدكتور سعيد المستيري بكلّ جدّ وعمق نحو أحد هؤلاء العظام وهو الجرّاح الأندلسي أبو القاسم الزّهراوي» (تمهيد الأستاذ سُورينا ص 5).

٧- **تحقيق التّراث المغربي والأندلسي** : حصيلة وآفاق، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة جامعة محمّد الأوّل ـ وجدة. رقم 16، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 4 ـ مطبعة شمس، وجدة، ط I. 1997 ـ 488 ص : وصلت إلى مكتبة المجلة نسخة من أعمال ندوة تحقيق التّراث المغربي والأندلسي التي التأمت بكليّة الآداب بوجدة ـ المغرب في نوفمبر 1995 تكريما للأستاذ محمّد بنشريفة.

جاءت أعمال هذه الندوة في مجلّد واحد يحتوي على قسمين :

1) القسم الأوّل (من ص 7 إلى ص 47) : ويشتمل على كلمات الافتتاح ألقاها كلّ من الأستاذ حسن مكوار عميد جامعة محمّد الأوّل (ص 7) والأستاذ محمّد لعميري قيدوم كليّة الآداب (ص 11) والأستاذ حسن الأمراني عن اللّجنة المنظّمة (ص 15). يلي ذلك كلمات التّكريم للمُحتفى به وهو الأستاذ محمّد بنشريفة. واستهلّها المحتفى به نفسه (ص 17). ثمّ جاءت كلمة الأستاذ الجراري (ص 23 - 27)، وكلمة الأستاذ مصطفى الشابي (ص 29)، وكلمة الأستاذ محمود علي مكّي (ص 35)، وكلمة الأستاذ عبد الرّحمان حوطش (ص 39)، وكلمة الأستاذ محمد الكتاني (ص 45).

2) القسم الثّاني (من ص 51 - 485) : ويشتمل على أعمال الندوة وهي كالتالي :

ـ عرض لأدوات عمل التحقيق وخاصّة الفهارس التّحليليّة : المساعدة على تصوّر المادّة التراثيّة، وضبط أوليات توظيفها، للأستاذ عبد الحفيظ منصور ص 51 (تونس).

ـ ثقافة المحقق وأدواته للأستاذ عبد الحميد الهرامة ص 57 (ليبيا).

ـ مصطلح التحقيق ومشتقاته في استعمال محققي التّراث المغربي الأندلسي، للأستاذ مصطفى اليعقوبي ص 65 (المغرب).

ـ الترجمة في الغرب الإسلامي، فنّها ووظيفتها في حفظ التّراث وتحقيقه

للأستاذ أحمد حدادي ص 141 (المغرب).

ـ القسم الثّالث من كتاب المقتبس لابن حيان : قراءة في إعادة تحقيقه للأستاذ مصطفى الغديري ص 167 (المغرب).

ـ بعض ملامح الأجترار في التّراث النّحوي الأندلسي : نكت الأعلم الشنتمري نموذجا، للأستاذ رشيد بلحبيب ص 185 (المغرب).

ـ دواوين الشعر الأندلسي بين التّحقيق العلمي المنهجي والنّشر التّجاري السّريع، للأستاذ جمعة شيخة ص 205 (تونس)

ـ قراءة نقديّة لتحقيق ديوان «ابن الجنّان»، للأستاذ أحمد المصباحي ص 233 (المغرب).

ـ المستشرقون وتحقيق النصّ، للأستاذ حسن الأمراني ص 265 (المغرب).

ـ جهود المستعمرين الفرنسيّين في نشر التّراث المغربي، للأستاذ محمد قاسمي ص 277 (المغرب).

ـ أوهام حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون» من خلال المؤلّفات الأندلسيّة، للأستاذ مقداد رحيم ص 329 (العراق).

ـ جهود محمد بنشريفة في خدمة اللّغة العربيّة بالمغرب، للأستاذ محمد قرقزان ص 373 (سوريا).

ـ جهود الأستاذ بنشريفة في خدمة التّراث النّقدي الأندلسي، للأستاذ علي لغزيوي ص 385 (المغرب).

ـ منهج الأستاذ بنشريفة في تحقيق النصوص، للأستاذ مصطفى السّلاوي ص 399 (المغرب).

ـ خواطر علميّة حول أعمال بنشريفة في التّعريف بأعلام مغربيّة أندلسيّة، للأستاذ عزالدّين عمر موسى ص 419 (السّودان).

ـ تجربتي في تحقيق الوثائق الدّبلوماسيّة المتعلّقة بالمغرب والأندلس،

للأستاذ عبد الهادي التّازي ص 429 (المغرب).

- تجربتي في التحقيق من خلال تحقيقي لكتاب «التّبيان للأمير عبد الله ابن بلقين»، للأستاذ أمين توفيق الطيبي ص 437 (فلسطين).

- جذوة المقتبس للحميدي نسخة جديدة تحت التحقيق، للأستاذ عبد الملك الشّامي ص 459 (المغرب).

- الدّراسات الفلكيّة في المغرب المريني، للأستاذ محمد المنوني ص 467 (المغرب).

هذا وكانت مجلّة «داسات أندلسيّة» سبّاقة فنشرت في نطاق التّعريف بهذه الندوة العلميّة الهامّة، نموذجا من كلمات التكريم وهو كلمة التّكريم التي ألقاها الأستاذ عبّاس الجراري (انظر دراسات أندلسية : تكريم عالمٍ لعالِم. عدد 16 جوان 1996 ص 12)، كما نشرت نموذجا من البحوث وهو بحث الأستاذ جمعة شيخة تحت عنوان : «دواوين الشعر الأندلسي بين التّحقيق العلمي المنهجي والنّشر التّجاري السّريع (انظر دراسات أندلسيّة عدد 16 جوان 1996 ص 31).

- **VAJDA** Georges, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annoteur d'Al-Ghazali*. Ed. J. Vrin. Paris. 1960.

- **VAN RIET** Simone, *Averroès et le problème d'imagination prophétique* in "Multiples Averroès : Actes du colloque organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **VERBEKE** G., *L'unité de l'intellect. St. Thomas, Averroès.* in "Revue philosophique de Louvain". N° 58. 1960.

W

- **WEBER** E.H., *Les apports positifs de la noétique d'IBN ROCHD à celle de THOMAS D'AQUIN* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **WIET** Gaston, *Grandeur de l'Islam, de mohamet à François Ier*. Paris. 1961.

Z

- **ZAINATY** Georges, *La morale d'Avempace* , pp.74 à 76. Lib. J.Vrin. Paris. 1979.

(à suivre)

- **THILLET** Pierre, *Remarques et questions sur l'article d'URVOY Dominique : La pensée almohade dans l'oeuvre d'Averroès* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **THILLET** Pierre, *L'influence des versions latines sur l'interprétation d'Averroès par Renan*. Dans "Etudes philosophiques et littéraires". N° 3 . 1978 , pp.105 à 128.

- **TOUATI** Charles, *Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroès, philosophie juive et Spinoza)* in "Hommage à Georges VAJDA" , pp.169 à 182. Edition Peeters. Louvain. 1980.

- **TOUATI** Charles , *Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroès* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **TURKI** Abdel-Mâgîd, *La place d'Averroès juriste dans l'histoire du Mâlikisme et de l'Espagne musulmane* in "Théologiens et Juristes de l'Espagne musulmane" , pp.283 à 293. Ed. G-P. Maisonneuve et Larose. Paris. 1982.

U

- **URVOY** Dominique, *La pensée almohade dans l'oeuvre d'Averroès* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

V

- **VAJDA** Georges, *Averroès a t-il été le talmud ?* Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. 1949.

colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

Q

- **QUADRI** G., *La philosophie dans l'Europe médiévale. Des origines à Averroès*. Traduit de l'italien , pp.198 à 340. Ed. Payot. Paris. 1947.

R

- **RENAN** Ernest, *Averroès et l'averroïsme*. Paris. 1866.

S

- **SALAMAN** D., *Note sur la Première influence d'Averroès*. Dans "Revue Néoscolastique de philosophie". 1937. N° 40. Louvain. 1937.

- **SENKO** W., *Les opinions de Th. WILION sur la nature de l'âme face à la conception de l'âme d'Averroès* in "Riv. de fil. Neosc.". N° 56. 1964.

- **SMATI** Mahfoudh, *L'origine de la crise culturelle dans la société musulmane selon Ibn Rochd*. Dans "Sciences Sociales Panorama". N° 6. Octobre 1981 , pp.95 à 104.

- **STEENBERGHEN** Fernand Van, *Le Problème de l'entrée d'Averroès en Occident* in "L'Averroïsmo in Italia" , pp.81 à 89. Rome. 1979.

T

- **THERY**, *Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française*, p.93 et suivantes. Edition Heintz. Oran. 1945.

- **MANDONNET** Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIème siècle*. 2ème édition. 2 vol. (Les philosophes Belges VI - VII). Louvain. 1908-1911.

- **MANSION** A., *conception aristotélicienne et conception Averroïste de l'homme* in "Atti del 12 congresso internationale di filosofia". Venizia 1958. Volume 9. 1960.

- **MEHREN**, *Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali* in "Muséon de Louvain, Revue internationale de linguistique, d'histoire et de philosophie". Tome VII : Novembre 1888 et Tome VIII : Janvier 1889.

- **MOUSSA** Mohamed Youssef, *Attitude d'Ibn Rochd à l'égard de la philosophie et de la religion*. Thèse Lettres. Paris. 1948.

- ***Multiples Averroès*** *: Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès*. Edité par JOLIVET Jean. Les Belles Lettres. Paris. 1978.

- **MUNK** Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris. 1859.

N

- **NOGALES** S.G., *Problèmes métaphysiques autour du "Tahâfut at-Tahâfut" d'Averroès* in "Actes du XIVème Congrès International de Philosophie - 3 Septembre 1968". Vienne. 1968.

P

- **PINES** Salomon, *La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès. Une réponse à Al-Fârâbî ?* in "Multiples Averroès : Actes du

- **JOLIVET** Jean, *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rochd et d'Aristote*. Dans "ARABICA". Tome XXIX. Fascicule 3. Septembre 1983 , pp.225 à 245.

K

- **KASSEM** Mahmoud, La *Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin*. Publié par la Société Nationale d'Edition et de Diffusion. Alger. 1978.

- **KORIBAA** Nabhani, *Les philosophes de l'Islam* , pp.76 à 86. Edité par la Société Nationale d'Edition et de Diffusion. Alger. 1980.

L

- **LAGARDERE** Vincent, *Abû l- Walîd b. Rusd qâdi al-qudât de Cordoue* in "Revue des Etudes Islamiques". Vol. LIV , pp.205 à 226. 1986.

- **LANGHADE** J. / **MALLET** D. , *Droit et philosophie au XIIème siècle dans Al-Andalus, Ibn Rusd* in "R.O.M.M". N°40 , pp.103 à 121. 2ème semestre 1985.

- **LAOUST** Henri, *Les Schismes dans l'Islam* , pp.237 à 240. Ed. Payot. Paris. 1983. Reprise de l'édition de 1965.

- **LAZAR** Louis , *L'Education politique selon Ibn Roshd (Averroes)* in "Studia Islamica". Vol. VII , pp.135 à 166. 1980.

M

- **MADKOUR** Ibrâhîm, *Les oeuvres d'Averroès et la commission arabe du Caire*. Dans "M.I.D.E.O". N° 16. 1983 , pp.237 à 247.

H

- **HAMELIN** octave, *La Théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses commentateurs.* Ed. BARBOTIN F. Paris. 1953.

- **HAMMAD** Maha, *Parler d'amour à propos d'Averroès, est-ce bien raisonnable ?* in "Le Colloque de Cordoue 8,9 et 10 mai 1992 : Ibn Rochd, Maïmonide, Saint-Thomas ou la filiation entre foi et raison" , pp.75 à 84. Editions CLIMATS - Association freudienne internationale. Paris. 1994.

- **HALOUÂNÎ** M'Hamed 'Alî, *Raison humaine et raison divine dans "Fasl al-*maqal" *(Le traité décisif) d'Ibn Rochd.*
  - Première partie in "Revue Tunisienne des études philosophiques" , pp.24 à 40. Première année. N° 2. Mars 1984. Publiée par la Société tunisienne des études philosophiques. Tunis. 1984.
  - Seconde partie in "Revue Tunisienne des études philosophiques" , pp.53 à 64. N° 3 . Novembre 1984. Publiée par la Société Tunisienne des études philosophiques. Tunis. 1984.

- **HANÂ** G. G., *L'unité de l'intellect : nécessité immanente au système d'Averroès ?* Dans "Correspondance d'Orient". N° 11. 1970 , pp.267 à 274. Bruxelles. 1970.

- **HOURANI** Georges F., *Averroès musulman* in "Multiples Averroès : Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

J

- **JAADANE** Fehmi, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane,* pp.94 à 96 ; pp.161 à 163 ; p.174 ; p.184. Dar El Machreq Editeurs. Beyrouth. 1968.

F

- **FAYE** Jean-Pierre, *Averroès questionnant: L'entendement poétique et le sujet mouvant* in "Le Colloque de Cordoue 8,9 et 10 mai 1992. Ibn Rochd, Maïmonide, Saint Thomas ou la filiation entre foi et raison" , pp.131 à 142. Editions CLIMATS - Association freudienne internationale. Paris. 1994.

- **FIGUIER** Louis, *Vie des savants illustres du moyen-âge*. Paris. 1867.

G

- **GARDET** Louis, *L'originalité d'Ibn Rochd* in "Mu'tamar Ibn Rochd" (Congrès sur IBN ROCHD). Alger. 1983.

- **GAUTHIER** Léon, *Ibn Rochd (Averroès)*. Ed. Presses universitaires de France. Paris. 1948.

- **GAUTHIER** Léon, *Introduction à l'histoire de la philosophie musulmane*. Paris. 1923.

- **GAUTHIER** Léon, *Introduction* au *"Traité décisif sur l'accord de la religion et la philosophie"* d'IBN ROCHD. 3ème édition. Paris. 1983.

- **GAUTHIER** Léon, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Thèse Lettres. Paris. 1909.

- **GHANNOUCHÎ** 'Abdelmajîd, *Les dimensions de notre liberté chez Ibn Rushd et ses prédécesseurs* in "Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino" , pp.131 à 142. Edition Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Madrid. 1973.

- **GOICHON** A.-M., *L'exégèse coranique d'Avicenne jugée par Averroès*. Dans "ACTAS" . 1974 , pp.89 à 100. Madrid. 1974.

- **Colloque International d'Alger sur Ibn Rochd** : 4-7 Novembre 1978. Dans "Sciences Sociales Panorama". N° 1. Septembre 1979 , pp.127 à 136.

- **CORBIN** Henry. *La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès.* Avec la collaboration de Sayyed Hosseïn NASR et Osman YAHIA in *Histoire de la philosophie*. Tome I = Orient Antiquité - Moyen Age , pp.1187 à 1192 = *Averroès et l'averroïsme*. Encyclopédie de la Pléiade. Publiée sous la direction de Brice PARRAIN. Paris. 1979.

- **CRUZ-HERNANDEZ** M., *Les limites de l'Aristotélisme d'IBN RUSHD* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

D

- **DERMENGHEM** E., *L'Ibn Rochd de Léon GAUTHIER*. Dans "Revue Méditerrannéenne". Tome VII. N° 2 , pp.236 à 238. 1949.

- **DE VAUX** R., *La première entrée d'Averroès chez les Latins* in "Revue des Sciences". Paris. 1933.

- **DOUMIT** Elie, *Lecture psychanalytique du rapport foi et raison chez Averroès* in "Le Colloque de Cordoue 8,9 et 10 mai 1992 : Ibn Rochd, Maïmonide, Saint Thomas ou la filiation entre foi et raison", pp.353 à 362. Ed. CLIMATS - Association freudienne internationale. Paris. 1994.

- **DUGAT** Gustave, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (De 632 à 1258 après J.C.).* Amsterdam. 1973. Réimpression de l'édition de 1878.

E

- **EL-GHANNOUCHI** 'Abdelmagid, *le rationalisme religieux d'Averroès.* Dans "L'Action" du 31 mars 1967 , p.3. Tunis. 1967.

- **BRUNSCHVIG** Robert, *Averroès Juriste* in "Etudes d'orientalisme à la mémoire de Lévi-Provençal". Tome I , pp.35 à 68. Paris. 1962.

- **BUTTERWORTH** Charles, *L'art de la dialectique selon Averroès* in "Mu'tamar Ibn Rochd". Alger. 1983.

- **BUTTERWORTH** Charles, *La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote* in "Multiples Averroès : Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **BUTTERWORTH** Charles, *Religion et philosophie dans la pensée d'Averroès*. Dans "Annuaire". Tome LXXXVI : 1977-1978 , pp.387 à 390. Ed. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Paris. 1978.

C

- **CANTIN** S., *L'intelligence selon Averroès* in "Laval théologique et philosophique". Volume 4 . N° 2 - 1984.

- **CARRA DE VAUX** , Article *Averroès* dans "L'Encyclopédie de l'Islam". Tome II.

- **CARRA DE VAUX** , *Les penseurs de l'Islam*. Tome IV , pp.65 à 84. Ed. Geuthner. Paris. 1923.

- **CHAHINE** Osman E., *L'originalité créatrice de la philosophie musulmane* , pp.215 à 268. Ed. Adrien- Maisonneuve. Paris. 1972.

- **CHAIX-RUY** J., *L'Averroès d'E.RENAN*. Dans "Annales de l'Institut d'Etudes Orientales". N° 8. 1949-50 , pp.5 à 61. Alger. 1950.

- **CHARNEY** Jean-Paul, *Le dernier surgeon de l'averroisme en occident, Averroès et l'averroisme de Renan* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

II- *La theorie de Dieu dans le "Tahâfut"* in "Studia Islamica". Publié sous la direction de BRUNSCHVIG Robert et SCHACHT Joseph. Tome VIII , pp.15 à 28.
III - *L'immortalité de l'âme dans le "Tahâfut"* in "Studia Islamica". Publié sous la direction de BRUNSCHVIG Robert et SCHACHT Joseph. Tome X , pp.23 à 41. Avril 1959.

- **ASIN Y PALACIOS** Miguel. Sens du mot "Tehâfot" dans les oeuvres d'El-Ghazâlî et d'Averroès. Traduit de l'Espagnol par J. ROBERT in "Revue Africaine". N° 261 et n° 262. 2ème et 3ème trimestre 1906.

B

- **BADAWÎ** 'Abdurrahmân, *Averroès face au texte qu'il commente* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès" , pp.59 à 90. Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **BADAWÎ** 'Abdurrahmân, *Histoire de la philosophie en Islam*. Tome II : *Les philosophes purs* , pp.737 à 868. Ed. Vrin. Paris. 1972.

- **BAMMATE** H., *Visages de L'Islam* , pp.226 à 250. Ed. Payot . Lausanne. 1946.

- **BEN SLAMA** Fethi, *La décision d'Averroès* in "Le Colloque de Cordoue 8 , 9 et 10 mai 1992 : Ibn Rochd, Maïmonide, Saint-Thomas ou la filiation entre foi et raison" , pp.65 à 74. Edition CLIMATS - Association freudienne internationale. Paris. 1994.

- **BOUTET** Didier, *La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam* in "Revue d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique" . 1989- N° 8 = *La doctrine et le droit naturel* . Fasc. III , pp.35 à 50 . Paris . 1989 .

- **BOUYGES** M., *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen-Age*. V. *in Inventaire des Textes Arabes d'Averroès.* in "Mélanges de l'Université Saint-Joseph". Tome VIII , pp.3 à 54 . Beyrouth. 1922.

BIBLIOGRAPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

A

- 'ABDOU Mohamed Mohamed Ismaïl, *Les bases de la certitude chez Averroès*. 2 volumes. Thèse Lettres. Paris I. 1973.

- **ALLARD** Michel, *Averroès disciple d'Aristote et musulman entre la philosophie grecque et le moyen-âge latin*. Dans "Images de Toumliline". Janvier 1963 , pp.21 à 38.

- **ALLARD** Michel, *Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création*.
  1/ Dans "Bulletin d'Etudes Orientales". Tome XIV , pp 7 à 59. 1954.
  2/ Dans "Bulletin de l'Institut Français de Damas". 1952 -1954.

- **ARNALDEZ** Roger, *Averroès* in "Multiples Averroès: Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850 ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **ARNALDEZ** Roger, *Averroès ou la pensée arabe à son apogée* in Les Africains . Tome IV , pp.41 à 67. Ed. Jeune Afrique. Paris. 1977.

- **ARNALDEZ** Roger, Article *Ibn Rushd*. Dans "L'Encyclopédie de l'Islam".

- **ARNALDEZ** Roger, *La pensée religieuse d'Averroès*:
  I - *La doctrine de la création dans le "Tahâfut"* in "Studia Islamica". Publié sous la direction de BRUNSCHVIG Robert et SCHACHT Joseph. Tome VII , pp.99 à 114. Septembre 1957.

BIBLIOGRAPHIE

DES ETUDES ROCHDIENNES

CONTEMPORAINES

Par JOMÂA Assâad
Faculté des Lettres
Kairouan

Avicenne en passant par Al-Farabi sans oublier les mutakallimum. Bien plus, la philosophie eût été une passion inutile et une spéculation vaine et stérile si ce pseudo problème n'avait pas favorisé chez les islamiques eux-mêmes l'éclosion de certains thémes philosophiques et de certaines problématiques d'une grande importance pour l'histoire de la philosophie. On pourrait en citer la distinction de l'essence et de l'existence, du contingent et du nécessaire, l'idéalité du temps et de l'espace, l'examen critique de la causalité, la problématique de l'intellect, la distinction de la religion et de la philosophie, etc ...

Aussi, pourrions-nous dire que la pensée islamique, bien que, partie du confusionnisme qui trouvait sa configuration la plus éloquente dans le syncrétisme des falacifa et des mutakallimun d'Orient depuis le 9è siécle jusqu'au 11è Siècle, aboutit à l'idée prométhéenne concernant la distinction de la religion et de la philosophie en Occident musulman au XIIè Siècle avec Ibn Tufayl et Ibn Rushd. Elle se prolongea à coup sûr en Occident latin par la formulation de la théorie de la double vérité, puis par la revendication révolutionnaire de la séparation du temporel et du spirituel que devaient exprimer explicitement Marsile de Padoue et Jean de Jandun au XIVè Siècle.

exhaustive et plus explicite dans son Grand commentaire de De Anima en exposant sa noétique. Mais cette philosophie ésotérique réservée aux philosophes et à l'élite intellectuelle (la khassa) Averroès ne devait pas l'instar de Hay Ibn Yaqzan, la profaner sur la place publique. Et pour ne pas être la risée de la foule et encourrir un échec retentissant, il ne devait pas, non plus, la divulguer à la masse et aux esprits populaciers. D'ailleurs, les lumiéres qu'apportait E. KANT, il ne les destinait pas aux hommes du commun, ce pecus stultissimum, mais exclusivement à une élite apte à les recevoir. Par cette superbe philosophique propre à l'aristocratisme intellectuel et culturel de la Grèce antique et ce refus catégorique d'étaler sa philosophie sur l'Agora, Averroès occultait un aspect fondamental et révolutionnaire de sa pensée. Et du haut de son parnasse philosophique, il pouvait avoir, de façon anticipée, les même réflexions que Théophile Gautier devait proférer contre les bavards romantiques:
"Non je ne danserai pas sur ces treteaux banals
Non, je ne vendrai pas mon ivresse et mon mal,
Pour, tes histrions et tes prostituées !"

Et c'est ainsi, sans la moindre publicité, mais avec le maximum de discrétion qu'Averroès devait préconiser, sans la nommer, *la théorie de la double vérité*: une vérité selon la foi religieuse et une autre vérité selon la démonstration philosophique. Il établissait ainsi une distinction claire et nette entre deux domaines hétérogènes et autonomes: l'investigation philosophique fondée sur des concepts bien définis et sur la déduction philosophique démonstrative et apodictique, et la soumission (islam) religieuse rattachée à la croyance en Dieu, en la mission du prophète

Cette distinction, dont l'Université de Paris, en ce XIIIè siécle révolutionnaire, avec les trois grands maitres Siger de Brabant, Boéce de Dacie et Bernier de Nivelles, avait fait la base fondamenale de la théorie de la double vérité, devait se prolonger au-delà du XIVè siècle. Mais, ce qui est hors de doute, c'est qu'avec Marsile de Padoue et Jean de Jandun, une autre révolution issue de la théorie de la double vérité, devait revendiquer la séparation du temporel et du spirituel!.

Mais par ailleurs, sur un autre plan et parallélement à cette grande acquisition relative à la distinction de la religion et de la philosophie, réclamée en Occident Musulman puis chrétien et latin, suivie bientôt de son corollaire c.à.d la revendication de la séparation du temporel et du spirituel, la pensée orientale vivait son confusionnisme et fourvoyait dans le syncrétisme théologico-philosophique! Or, bien que cette scolastique islamique fût une faillite philosophique, il n'en demeurait pas moins qu'elle avait des côtés positifs! C'est vrai que ce faux probléme de l'accord de la religion et de la philosophie avait accaparé et obsédé les falacifa depuis Al-Kindi jusqu'à

philosophique.Dans les Manahidj, par exemple, il expose les preuves que fournit l'Ecriture Sainte pour démontrer la création du monde et l'existence du créateur. En revanche, dans le Tahafut, en réponse à Al Ghazali et aux falacifa néoplatoniciens, il soutint, en fidèle péripatéticien, l'éternité du monde en faisant appel successivement aux notions de mouvement de temps et de matière. La même démarche sera appliquée également au problème de la survie. Dans les Manahidj, Averroès en explicitera la preuve scripturaire fondée sur la substantialité de l'âme. Celle-ci étant distincte du corps ne périt pas avec lui. En se séparant du corps, l'âme cesse d'agir momentanément. Cette séparation, tout comme celle qui se produit lors du sommeil, ne porte aucun préjudice à la substantialité de l'âme et à sa nature. L'Ecriture déclare que Dieu recueille les âmes à l'agonie et pendant le sommeil. "Il y a analogie, nous dit Averroès, entre ces deux états pendant lesquels l'âme cesse d'agir. Cette interruption de son activité, que ce soit dans un cas ou dans l'autre-n'est pas imputable à une altération essentielle de l'âme,mais tout simplement à sa séparation d'avec le corps. Ses opérations cessent, nous dit Ibn Rushd, parce que les instruments dont l'âme se sert, ne fonctionnent pas. Donc l'arrêt de ses instruments ne prouve pas la destruction de l'âme. La mort est aussi une panne Comme dans le sommeil, l'arrêt des instruments par la mort n'implique pas la destruction de l'âme. "Si le vieillard, dit Aristote, avait l'oeil du jeune homme, il verrait comme lui. "Mais à côté de cette preuve destinée aux gens du commun , Averroès devait démontrer pour l'élite itellectuelle que l'individu humain, quand il meurt s'anéantit corps et âme. Car comme il le dit dans sa "paraphase de la génération et de la corruption", ce qui se brise s'annihile ne saurait se reconstituer dèrechef et ressusciter. Aussi, avait-il jugé nécessaire d'y revenir dans le Tahafut pour affirmer l'immortalité générique de l'âme humaine exclusive de l'immortalité individuelle. Voici ce qu'il en dit dans ce petit fragment "l'âme est ce qui ressemble le plus à la lumière. Et de même que la lumière se divise par la division des corps illuminés, puis revient à l'unité quand disparaissent les corps, de même il en est de l'âme par rapport au corps". Puis, après avoir longuement disserté sur l'âme de Zeyd et celle de Amr pour montrer qu'elles sont indentiques par la forme et que par conséquent, une fois le corps mort, elles se réduisent à l'unité, Averroès en conclut à l'immortalité générique de l'espèce. Ecoutons le. "Si l'âme, dit-il, est immortelle ou a quelque chose d'immortel,il est nécessaire qu'en se séparant du corps, elle n'ait pas le même sort que lui, ne périsse, mais aille s'unifier et s'immortaliser dans l'âme du genre humain". Donc ce qui est immortel, ce n'est pas le corps et encore moins l'individu, mais la forme générique qui est une et une seule,et qui est identifiée à l'intellect agent et hylique à la fois, c.a.d à la raison universelle. Averroès , à l'issue d'une longue digression par laquelle il avait démontré la mortalité de l' âme individuelle , c.a.d de l'individu intégral , corps et âme, s'excuse auprès de ses lecteurs d'en avoir parlé, car dit-il, "cette science ne devait pas être exposée en ce lieu". Aussi, devait-il la traiter de façon

appartiendraient au même système de référence. En dehors de ce système, on aurait une vérité selon la foi, et une autre selon la science et la philosophie ou pour s'exprimer comme les Averroïstes latins : "Multa sunt vera secundum fidem quae tamen falsa sunt secundum philosophiam". Il y aurait donc deux sortes de vérité, l'une est fondée sur la *démonstration* alors que l'autre vérité ne relève que de la simple *croyance*. D'ailleurs ce qui confirme de façon décisive et irréfutable qu'Averroès lui-même ne reconnaît ni leur identité ni leur équivalence, c'est qu'il déclare sous la masque de tous les gens doctes de l'Islam et par leur bouche à la page 36 de Fasl Al Maqal "*qu'il est dans la religion certaines choses dont il ne faut pas que tout le monde connaisse la vérité*" . Et "*Il y a des interprétations qu'on ne doit exposer qu'aux hommes d'interprétations qui sont les hommes d'une science profonde* "*or s'il n'y avait pas une autre vérité différente de la vérité que laisse voir le sens obvie de l'Ecriture, une seconde vérité dont le dévoilement et la divulgation ne risqueraient pas de faire taxer Dieu et son prohète de mensonge comme il est écrit noir sur blanc et dit clairement et nettement dans le FASL 'Al MAQAL et dans les Manahidj. "Parlez aux gens le langage qu'ils comprennent,voudriez vous que Dieu et son Prophète fussent taxés de mensonge", s'il n'y avait pas une autre vérité, dis°je, on ne verrait pas la raison de cette interdiction absolue de ne pas la divulguer, mais de la réserver exculsivement à l'élite intellectuelle (la Khassa) rompue à la spéculation et aux arguments démonstratifs. Donc, après cette prise de position manifeste, Averroès ne pouvait soutenir au même endroit, c.à.d dans le Fasl Al Maqal, ou les Manahidj ni ailleurs, l'impossible accord de la religion et de la philosophie. Et ce qui confirme indubitablement notre thèse, c'est qu'à maintes reprises, nous voyons Ibn Roshd, lors de ses digressions, soutenir cette seconde vérité et s'en excuser auprès se ses lecteurs d'élite. Il ne voulait pas que Dieu et son prophète, confrontés à cette seconde vérité apodictique fussent taxés de mensonge par la foule ! Cette idée, il l'exprimait dans le Fasl et les Manahidj sous le masque de l'autorité du calife Ali, cousin et gendre du Prophète et par son truchement. Néanmoins, le FASL AL MAQAL , comme nous l'avions dit, établit un certain rapport entre la philosophie et la religion, essentiellement au niveau de la morale. Mais ce rapport est immédiatement rompu dès qu'Averroès passe au niveau de la raison théorique. C'est alors que, dans la plus grande discrètion et sans aucun commentaire, Averroès présente, parallèlement à la vérité scripturaire, une autre vérité

---

*"إنّ في الشرع أشياءَ لا ينبغي أنْ يَعْلَمَ بحقيقتها جميع النّاس "و " لا يجبُ أن يفصحَ بهــا إلاّ لمن هو من أهل التأويل وهم الرّاسخون في العلـم" . فصـــل المقال وتقريــر فيمــا بــين الحكمــة والشريعة من الاتّصال ص 36".

C'est donc pour rétablir l'ordre des choses qu'Ibn Rushd, avec non moins de véhémence, répondit à Al Ghazali. Il devait en premier lieu légitimer l'étude de la philosophie, de la logique et en général celle des sciences des Anciens, tant décriées depuis les premières traductions arabes de l'héritage culturel Grec. Pour cela, il devait se référer à la loi religieuse et s'en remettre à ses prescriptions à ce sujet, comme s'il s'agissait de quelque chose de blâmable ou de repréhensible au même titre que le vin ou la consommation du porc par exemple ! En incitant à la spéculation et aux raisonnements par des versets explicites. la loi religieuse légitime, selon Averroès, l'étude de la philosophie et de la logique. Le résultat auquel Arerroès avait abouti le mettrait à l'abri des attaques éventuelles des Fukaha tout en lui donnant le droit de philosopher en toute sécurité et sérénité. S'appuyant ensuite sur l'autorité des Fukaha eux-mêmes, il parvenait à justifier,par l'analogie qui leur était chère,l'interprétation scripturaire et particulièrement de certains versets un peu obscurs. Il ne s'agissait pas d'une herméneutique ésotérique du genre chiite, mais essentiellement d'une explicitation d'un texte, d'un mot, bref d'une simple explication ne s'éloignant en aucune façon du texte scripturaire. D'ailleurs, c'est à ce genre de choses que le vulgaire, comme le préconisait déjà Ibn Tufayl, devait s'astreindre. Il ne devait pas dépasser la littéralité du texte mais impérativement s'y confirmer. Si les gens doctes, en matière pratique, devaient aboutir au consensus comnium de la communauté musulmane, ils ne seraient pas tenus d'y parvenir en matière théorique. Mais l'essentiel serait que tout le monde-gens doctes ou gens du vulgaire-eussent en vue ce principe fondamental et essentiel propre à toute religion : rendre la vie vivable au sein de la société en garantissant le bonheur de chacun et par là même la félicité future. En effet, c'est par ce biais, selon Avorroès, que la religion et la philosophie se rencontrent et qu'elles s'accordent. C'est au niveau de la moralité sociale et de l'éthique personnelle que religion et philosophie entretiennent des rapports indubitables et décisifs. La vérité relative au domaine pratique-qu'elle soit enseignée par la religion ou par la philosophie-est une et identique. Sur le plan pratique la vérité ne saurait être contraire à la vérité, puisque toutes deux, en tant qu'expressions de l'obligation morale visent essentiellement le bien de l'individu et de la société et veillent sur leur santé morale. Et c'est précisément dans ce domaine éthique, comme ne cesse de le répéter Avorroès dans maints endroits de sa triologie réservée à cette question, que religion et philosophie s'accordent parfaitement dans leur forme et leur contenu, dans leur but essentiel et leurs prescritions pratiques. Mais sitôt que nous quitterons ce niveau pour nous placer au niveau théorique, les deux vérités (philosophique et religieuse) devenant hétérogènes, appartiendraient à deux ordres diffé-rents, d'inégale valeur et donc absolument irréductibles l'une à l'autre. Aussi, ces deux vérités, n'appartenant pas au même genre de connaissance,demeurent-elles essentiellement différentes et autonomes. Il est indubitable que le vrai ne s'oppose pas au vrai, mais à la condition expresse qu'ils

ce livre renferme, on y rencontre des ambiguités troublantes qui égarèrent plusieurs et les éloignèrent de la philosophie et de la religion. Il écrivit ensuite dans son livre intitulé "Jawahir Al Coran" "Les perles du Coran) que tout ce qu'il avait établi dans son Tahafut n'était qu'arguments dialectiques, alors que les arguments apodictiques, il les avait présentés dans son livre " Al Madnunu Bihi Ala Ghayri Ahlihi" (ce dont on est chiche, parcimonieux envers ceux qui n'en sont pas dignes) . En outre, en établissant dans son livre "Miskat Al Anwar" (la niche des lumières) une hiérarchie de mystiques initiés à la connaissance de Dieu, il prétendit que la plupart étaient séparés de Dieu par un voile, excepté ceux qui croyaient que Dieu, bien que n'étant pas le moteur de la première sphère céleste, en était certes à l'origine de celle-ci. Une telle déclaration de sa part était en fait un reconnaissance de la doctrine métaphysique des falacifa. Pourtant , il avait écrit dans maints endroits de ses ouvrages que leur métaphysique, contrairement à leurs autres sciences, n'était que pur conjecture.Mais dans son livre "Al Munqidh Min Al Dalal" (La préservation de l'erreur) Al-Ghazali, tout en s'attaquant aux philosophes, soutint que la science ne pouvait s'acquérir que dans la solitude et la méditation et qu'elle tenait par cela même de la prophétie. Cette même idée, il l'affirma dans son livre "l'Alchimie du bonheur". A la suite de ce trouble et de cette confusion, les gens se répartirent en deux clans: les uns semirent à dénigrer les philosophis et la philosophie, tandis que les autres se précipitèrent sur la loi religieuse pour l'interpréter et la reduire à la philosophie. Tout cela n'est qu'erreur! On devrait plutôt prendre la loi religieuse dans son expression littérale tout en s'abstenant de faire part au vulgaire de l'accord de celle-ci avec la philosophie. Sinon, on aurait communiqué à la masse des conclusions philosophiques sans qu'elle en eût les démonstrations. Ce qui serait ni licite ni convenable . Je voulais dire qu'il ne le saurait être si l'on divulguait certaines conclusions philosophiques à celui qui n'en avait aucune démonstration apodictique. En effet, il ne ferait partie ni des gens doctes qui allieraient le bon sens et la loi religieuse, ni du vulgaire qui s'en tiendrait au sens littéral de celle-ci. L'initiative d'Al-Ghazali eut un double méfait. Elle provoqua la discorde entre la religion et la philosophie, tandis qu'elle incita d'autres gens à les conserver toutes deux. Le désordre qu'AL- Ghazali suscita dans la religion provenait du fait qu'il divulgua à la masse les exégèses scripturaires qui ne devraient pas l'être et les idées philosophiques qui ne devraient figurer que dans les ouvrages de démonstration. Ce que cet homme avait entrepris dans ce domaine, à bien l'examiner, ne saurait être qu'essentiellement préjudiciable à la philosophie et à la religion. Il n'y serait vraiment utile qu'accidentellement. Car le fait d'exposer la philosophie à celui qui y est étranger devait essentiellement entraîner soit la négation de la philosophie, soit celle de la religion. C'est seulement par accident qu'il les garderait toutes les deux (notre traduction).

Si donc, cette première raison d'ordre épistémologique distinguait la vérité religieuse de l a vérité philosophique, la seconde raison de ce divorce ressortissait à l'intelligence. Les niveaux intellectuels des habitants de cette cité étaient si bas et si dissemblables qu'ils étaient imperméables et réfractaires à toute philosophie ésotérique et transcendante. Toute communication s'avérant impossible, il ne restait à Ibn Yaqzan qu'à déguerpir. Aussi, se rendit-il, comme nous le dit Ibn Tufayl, auprès de Salamane et ses compagnons pour "leur faire ses excuses pour les propos qu'il leur avait tenus et s'en rétracta... <<Car ils avaient reconnu, lui et son ami Açal que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante, hormis la voie de la religion, il n'y avait pas d'autre voie de salut>>.

C'est à la suite de cette réflexion judicieuse et sagace par laquelle Ibn Tufayl achevait son récit symbolique, après avoir établi clairement et nettement *et pour la première fois la distinction de la religion et de la philosophie*, qu'Ibn Rushd, d'accord avec lui, mais en réaction contre le syncrétisme théologico-philosophique des falacifa et contre le grand désordre et les méfaits provoqués par Al-Ghazali, devait préconiser sans le moindre tapage et la moindre insinuation, la théorie de la double vérité. Il distinguait la vérité religieuse, fondée sur la croyance et la foi, de la vérité philosophique, établie sur l'argumentation et la démonstration. Cette position qu'avait prise Ibn Rushd en toute objectivité et en toute honneteté, parce qu'elle était conforme aux exigences logiques et épistémopogiques, contrastait tout à fait avec l'attitude sournoise et contradictoired'Al-Ghazali . Ibn Tufayl, au début de son récit en dénonçait les contradictionset l'opportunisme. Ecoutons le : "Il y a dans ses livres beaucoup de contradictions que peut apercevoir quiconque les lit et les examine avec soin. Il s'en est excusé à la fin de son livre "La balance des actions" à l'endroit où il dit qu'il y a trois sortes d'opinions : une opinion que l'on professe pour se conformer à celle du vulgaire,une opinion commode pour répondre à quiconque interroge et demande à être dirigé, enfin une opinion qu'on garde pour soi-même, et qu'on ne livre à nul autre, à moins qu'il ne partage la même conviction."p39. Ce n'était pas seulement les inconséquen-ces d'Al-Ghazali qui effarouchèrent Ibn Rushd et le poussèrent à répondre à "la faillite des philosophes" par "La faillite de la faillite", c'etait essentiellement l'esprit démagogique de notre théologien, ses contradictions manifestes et ses attaques véhémentes contre la philosophie. Limitons nous à ce qu'Averroès nous en dit dans ss Manahidj. "Enfin lorsqu Al-Ghazali vint, le fleuve submergea les cités. En effet, il divulgua à la masse la philosophie tout entière ainsi que les doctrines des philosophes autant qu'il les avait comprises. Tout cela, il l'exposa dans son livre "Maqasid Al Falacifa" (les intentions des philosophes) qu'il eût écrit pour réfuter les philosophes. Ensuite il écrivit son livre " Tahafut Al Falacifa" dans lequel il taxa les philosophes d'infidélité à propos de trois questions parce qu'ils auraient rompu le consensus omnium et d'hérésie à propos d'autres questions. Outre les arguments dubitatifs que

Ibn Tufayl,"entreprit de les instruire et de leur révéler les secrets de la Sagesse. Mais, à peine s'était-il élevé quelque peu au dessus du sens exotérique pour aborder certaines vérités contraires à leurs préjugés,il commencèrent à se retirer de lui: leurs âmes répugnaient au, doctrines qu'il apportait, et ils s'irritaient en leur coeur contre lui, bien qu'ils lui fissent bon visage par courtoisie vis à vis d'un étranger et, par égard pour leur ami Açal. Hay Ibn Yaqzan n'avait pas cessé d'en bien user avec eux, nuit et jour, et de leur décrire la vérité dans l'intimité et publiquement. Il n'aboutissait qu'à les rebuter et à les effaroucher." La philosophie illuminante (enlightenment) qu'apportait Ibn Yaqzan au royaume de Salamane, parut étrange à la foule, parce qu'elle était étrange à leur société globale théocratico-charismatique,comme eût dit notre maître le regretté G. Gurvich.

Cette philosophie insulaire était non seulement en désaccord avec leur religion et ses préceptes mais encore en discordance avec les discours de leur prince, le prince des croyants, et surtout avec les sermons dont les Uléma et les Fukaha leur rabattaient les oreilles cinq fois par jour pendan les prières rituelles. Le mot d'ordre était plutôt pour la grégarité et pour la société monolitique (le "Bunyan Al Marsus" du Coran) moutonnière aux comportements conditionnés et indifférenciés. Par cette concentration centripète autour du pouvoir représenté par le chef religieux et politique, le prince des croyants, les habitants de l'ilôt de la paix et de la quiétude (Salamane) étaient encadrés par les théologiens, les fukaha, les cadis et la police. Par conséquent, cet édifice social ne se laissant pas entamer par la moindre brèche défiait comme un donjon médiéval l'obstination des aventuriers philosophes et des rebelles!on comprendrait aisément pourquoi les gens du commun,imperméables, considéraient l'étrangeté philosophique de Hay et pourquoi avec leur froide impassibilité, ils faisaient le vide autour de lui, mettant ainsi en échec sa tentative socratique de dialoguer avec eux.

En effet, le mariage de la philosophie et de la religion que les penseurs de l'Islam, depuis les mutakallimun, ne cessaient de prôner illégitimement et qu'ils préconisaient dans toutes leurs oeuvres, conduisit à un échec et à un divorce éclatant dans le recit de Hay Ibn Yaqzan d'Ibn Tufayl. Et ce fut par la voix du peuple et par la symbolique du vide qui se fit autour du philosophe que le divorce fut proclamé et consommé. D'ailleurs, il ne saurait en être autrement. Et cela pour deux raisons au moins. Le discours philo-sophique que leur tint Ibn Yaqzan était issu d'une expérience rationnelle personnelle et par conséquent humaine, ayant pour berceau, non pas la "caverne prophétique",mais tout l'espace insulaire, tandis que l'autre discours, celui de la foi, se voulait divin et prophétique.C'est le langage d'une religion à laquelle les citoyens de Salamane étaient corps et âmes ligotés.

philosophe insulaire sa tendance fondamentale à la communication. En revanche, Açal débarquant d'une cité de gens logorrhéïques et sachant que tout langage est aliénant par sa violence intrinsèque et l'envoûtement mystifiant qu'il entraînerait, et voyant que l'enfant sauvage n'en parlait aucun, fut rassuré touchant les dangers qu'un tel être pouvait faire courir à sa dévotion. Dès que HAY Ibn Yaqzan eut appris le lagage, il entretenait Açal de ses explorations des étants, de ses interrogations surl'Etre,de ses découvertes métaphysiques et de sa vision panthéiste de l'univers. C'est alors qu'Açal, ne se résignant pas à attester la différence entre cette philosophie et l'enseignement scripturaire, auquel lui-même par sa religion était rattaché, s'empressa d'en décréter arbitrairement la concordance, à l'instar des mutakallimun. Il agissait ainssi par mimétisme et automatisme que l'autorité institutionnelle (à laquelle il ne cessait d'appartenir) avait réussi à lui ancrer dans l'esprit et dans l'allure,après l'y avoir conditionné. Mais n'empêche qu'une telle précipitation, en dépit même de son préjudice qui, tout en entamant le différent et en neutralisant la différence, instaura la communication entre HAY Ibn Yaqzan et (Açal) et fit en sorte que l'un ne fût pas barbare pour l'autre. Hay Ibn Yaqzan ne se sentit pas pour autant diminué par la réduction à laquelle sa philosophie fut soumise. Puis après avoir écouté Açal disserter longuement sur le royaume de Salamane, sur la religion et les préceptes que l'institution prescrivait, HAY Ibn Yaqzan, tout en lui manifestant là dessus son approbation, ne s'empêcha pas ironiquement de marquer son étonnement à l'égard des anthropomorphismes, des paraboles scripturaires ainsi que des sanctions eschatologiques. Il était également scandalisé par certaines prescriptions légales qui, tout en dérobant la vérité poussaient les gens vers des pratiques et des croyances diaboliques. "Tout cela, nous dit Ibn Tufayl, lui semblait étrange lui paraissait superflu et il se disait que si les hommes comprenaient la valeur véritable des choses, certes ils se détourneraient de tout cela. "Et c'est ainsi que tout en ménageant son interlocuteur par son acquiescement, Hay n'en dévoilait pas moins sa conviction inébranlable,c.à.d son credo philosophique,*que la reli-gion est pour la philosophie ce que le mythe est pour la réalité et que l'on ne,saurait rien tirer de consistant et de vrai à partir d'une mythologie!* " Plein de compassion pour les hommes et ardemment désireux de leur apporter le salut, il conçut, nous dit Ibn Tufayl, le dessein d'aller à eux, de leur exposer la vérité d'une manière claire et évidente. " En débarquant avec Açal, Ibn Yaqzan fut l'objet d'une grande sollicitude. "Les amis d'Açal vinrent le trouver en foule, nous dit Ibn Tufayl, admirèrent son cas et ils le fréquentèrent, pleins d'estime pour lui et de vénération." La communication entre insulaires, et l'accord entre la religion et la philosophie, s'établissaient bien, tant que l'on resterait au niveau des convenances, de la morale, de l'éthique et de la bienséance. Les deux partis, celui de la philosophie et de la religion, c.à.d Hay Ibn Yaqzan et les sujets de Salamane, bien qu'ils fussent ensemble, ils étaient essentiellement séparès! Ibn Yaqzan, nous dit

tratives. Pour dévoiler cette intention philosophique fondamentale dont AVERROES était animé, point n'est besoin, pour l'instant, d'aller la débusquer au coeur de sa philosophie. Rien que le titre arabe de *FASL'AL MAQAL que les traductions européennes n'ont pas cessé d'altérer et de massacrer depuis plus d'un siècle, la révèle explicitement et de façon catégorique, ce titre, ne signifie-t-il pas, stricto sensu,*"la distinction des discours et l'etablissement de relation existant entre la sagesse et la loi religieuse" (DISTINCTION ET RELATION ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA RELIGION). Par ailleurs, AVERROES n'avait-il pas proclamé, sous le masque de SOCRATE et par son truchement"qu'il est homme et qu'il connaît d'une science humaine"! (ô HOMINES! EGO NON DICO QUOD VESTRA SCIENTIA ISTA DIVINA SIT FALSA: SED DICO QUOD EGO SUM SCIENS SCIENTIAM HUMA-NAM).DE SOMNIIS,F:34,K-L.

C'est contre le noyautage ghazaléen de la vérité philosophique ou plutôt sa phagocytose par la vérité religieuse, qu'IBN TUFAYL (mort en 1185) et surtout Averroès (1198) se dressèrent. Tout d'abord, Ibn Tufayl, qui donna, dans le récit de HAY Ibn YAQZAN, un excellent condensé de la pensée islamique avec ses principaux thèmes, établit clairement et sans ambages une fois pour toutes, la distinction de la religion et de la philosophie. En effet, ayant hanté la pensée islamique de façon séculaire jusqu'au XIIè siècle, ce faux problème de l'accord de la religion et de la philosophie engagea les théologiens et les penseurs de l'Islam dans la voie du syncrétisme. Parmi les solutions proposées, aucune n'y était convenable. Car dans chaque tentative on faisait prévaloir tantôt la philosophie et tantôt l'esprit théologique. Ce qui voulait dire que toute concordance était impossible. Al-GHAZALI, s'étant rendu compte de la faillite de la philosophie et de la mauvaise foi des falacifa voulut en finir avec tout cela. Il subordonna la vérité rationnelle à la lumière de la foi et à la vérité religieuse en s'attaquant avec véhémence aux falacifa. Ibn TUFAYL, revenant à la charge, dans son récit philo-sophique, nous proposa l'histoire d'un enfant naturel qui, dans son état de bâtardise et d'isolement, d'insularité, arrivait petit à petit, et par la simple lumière naturelle à découvrir les vérités scientifiques et métaphysiques. La suite du récit fit entrer en scène un second personnage Açal, symbolisant la contemplation mystique. Cette rencontre, bien qu'elle commençât sous le signe de la lutte, finit par manifester chez notre

---

* D'ailleurs, ce qui est encore plus grave, c'est que FASL 'AL MAQAL, TRA-DUIT PAR L.GAUTHIER par TRAITE DECISIF, signifie litteralement et stricement: DISTINCTION DE DISCOURS (I.E DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA LOI RELIGIEUSE) Autrement dit, AVERROES entend, dès le titre, traiter de la distinction et de la relation entre la philosophie et la religion, et non pas de l'accord entre'elles.!

par des arguments rationnels auxquels seuls les sots n'acquiesceraient pas."

Pourtant avec AL-FARABI et AVICENNE, le problème de l'accord de la religion et de la philosophie prit une tout autre tournure. En effet, tout en présentant ce prolème comme un paravent, nos deux philosophes enseignaient l'éternité du monde et l'inaptitude de Dieu à connaître les choses particulières. Quant à la question de la survie ou plus précisément de l'immortalité de l'âme, ils l'envisageaient sous un aspect fort ambigu. Ce qui d'ailleurs devait justifier le fameux réquisitoire d'AL-GHAZALI contre la falsafa et les falacifa.

Or, si l'on peut aisément dire que les falacifa orientaux : AL-KINDI, AL FARABI et AVICENNE se situeraient par leurs essais théologico-philosophiques et leur syncrétisme philosophico-religieux dans le sillage mutazilite, AL-GHAZALI, en revanche, se voulut le continuateur d'AL- ASHARI. Son ouvrage monumental "IHYA ULUM'ED-DIN et son court-traité de pensée asharite "AL'IQTI ÇAD FIL ITIQAD" l'attestent amplement. Par ailleurs, le dessein fondamental qu'AI-GHAZALI aurait poursuivi en écrivant son TAHAFUT AL FALACIFA,c'était non seulement de démasquer les philosophes en exposant leurs hérésies, mais aussi de démontrer paradoxalement que la philosophie ne démontrait rien ! Grand démolisseur de la certitude, AL GHAZALI, pour sauver la réligion et ramener le troupeau au bercail, devait montrer que l'argument rationnel est stérile. Au nom de la foi et de l'illumination, il avait donc à lutter contre la raison comme valeur absolue et détruire sa validité et sa vérité réligieuse. "CREDO UT INTELLIGAM" disait Saint AUGUSTIN. AL-GHAZALI,sans en connaître l'auteur, mettait ce principe sur le compte de sa propre pensée théologico-philosophique et s'adonnait à revivifier les Sciences religieuses. Entreprise dont se réclameraient plus tard et de façon encore plus rigoriste IBN TAYMIYYA et son fervent disciple IBN QAYYIM'AL JAWZIYYA.

En revanche, tel ne serait pas le dessein des trois falacifa andalous: AVENPACE, IBN TUFAYL et AVERROES. Plus imprégnés d'aristotélisme que les falacifa orientaux, leurs prédecesseurs, et faisant plus qu'eux des réserves sur la théorie émanatiste et plus généralement sur la philosophie néo-platonicienne, ils s'étaient orientés vers un rationalisme, tant dans leurs doctrines philosophiques que dans leurs méthodes d'investigation. Ne cédant pas au syncrétisme théologico-philosophique des orientaux, ils avaient distingué les genres de connaissance, les niveaux d'intellection et les aspects de la loi religieuse. AVERROES, par exemple, tout en définissant la connaissance religieuse telle qu'elle devrait être, la distinguait essentiellement de la connaissance et du discours philosophiques et de leurs méthodes démons-

Celui qui s'adonne à son étude récoltera le découragement et la frustration et il sera hanté par Satan. Il ne saurait y avoir d'art plus vil que la philosophie pour aveugler et obscurcir le coeur de celui qui s'y livre et l'empêcher ainsi de reconnaître la prophétie de notre prophète MAHOMET. Quant à la logique, c'est la propédeutique de la philo-sophie et la propédeutique du mal est un mal. L'étudier ou l'enseigner n'est ni permis par la religion ni par aucun des compagnons du prophète, ni enfin par aucun de nos intègres et vertueux prédécesseurs. Quant à l'usage des concepts logiques dans les préceptes religieux, cela relève d'une affreuse innovation blamable, car nos préceptes religieux, Dieu merci, se passent de toute logique". <u>in les Décisions juridiques d'IBN SALAH AL SHAHRAZURI (TEXTE ARABE CITÉ PAR I. GOLDZIHER.)</u>

Devant pareille situation caractérisée essentiellement par le refus et le dénigrement de la philosophie, de la logique et en général des Sciences des Anciens (ULUM'AL'AWA'IL) de la part des théologiens, de la horde des fukaha et des représentants de la stricte et ombrageuse orthodoxie, les falacifa ne pouvaient, depuis les premières traductions arabes de la culture hellénique et hellénistique, que se vouer corps et âme au problème N°1 de la scolastique à savoir celui de l'accord de la religion et de la philosophie.Peine perdue, diriez-vous, puisqu'ils ne seraient pas pour autant épargnés de la persécution et de toutes les vexations. Mais n'empêche qu'en se consacrant exclusivement et essentiellement à ce problème, ils finiraient par avoir légitimement droit de cité pour eux même et leur discipline. Et c'est précisément pour cette raison déterminante que nous voyions déjà les premiers mutazilites bientôt suivis par les falacifa, se pencher sur la philosophie grecque pour en émailler leurs doctrines théologiques et en étayer leurs démonstrations afin d'établir la concordance des données scripturaires avec les conclusions philosophiques.

AL-KINDI (M.870) le premier philosophe arabe en date, s'était intéressé à ce problème pour plusieurs raisons. Sa formation kalamique, qui l'apparentait au mutazilisme, le destinait à prareille initiative. La connaissance quasiment exhaustive qu'il avait de la philosophie grecque et en particulier du péripatétisme (dont les grandes lignes allaient à l'encontre des dogmes islamiques) l'incitaient à établir cet accord.Subisssant l'influence de Jean Philoppon ALIAS, le Grammairien, et de la pseudo-théologie d'Aristote qui fut traduite en arabe sous ses auspices et revue et corrigée par ses soins, AL- KINDI opérait l'accord de la religion et de la philosophie avec les principes de la dogmatique musulmane et quelques éléments de platonisme, d'aristotélisme, le tout assorti d'un saupoudrage néoplatonicien. Dans une lettre adressée au fils du calife 'AL-MUTASSEM, AL-KINDI proclamait cet accord sans ambages :"Ma foi, écrit-il, la paroie du prophète véridique ainsi que la révélation qu'il tient de Dieu se confirment

qui accapara l'attention des falacifa orientaux et épuisa toute leur énergie spirituelle, fut celui de l'accord de la religion et de la philosophie, de la raison et de la revélation. Et l'on pouvait dire que, hormis les falacifa andalous (dont on examinera le cas plus loin) aucun penseur oriental, qu'il se recrutât parmi les mutakallimun ou les falacifa, n'y avait échappé.

Partant de là, une question fort légitime s'impose et se pose dans ce contexte. Pourquoi donc la pensée islamique, durant toute son histoire orientale, pendant au moins trois siècles (du 9è au 11è) s'était-elle consacrée à exa- miner essentiellement et exclusivement le problème de cet accord de la philo- sophie et de la religion. Et pourquoi toutes ses spéculations avaient-elles pris ce caractère théologique, qui, bien qu'il fût différent de celui des mutakallimun, n'en demeurait pas moins étranger à la philosophie en tant que science de l'Etre? Pourquoi enfin les penseurs de l'Islam s'étaient-ils adonnés à ce syncrétisme philosophico-religieux ? Serait-elle la conception alexandrine de l'Intellect agent qui les y avait poussés? Autrement dit, serait-elle cette source unique dispensatrice de révélation prophétique et de connaissance philo-sophique qui les avait incités à tenter cet accord? Et dans ce cas, pourrions nous dire qu'ils y avaient réussi.

En effet, la philosophie n'a pas toujours eu bonne presse en terre d'Islam. Et le sentiment de xénophobie ainsi que la réaction de rejet qu'elle avait suscités dans les milieux sunnites intransigeants rappellent le fameux "BARBOROS NON LEGUNTUR"que les conservateurs latins et à leur tête CATON L'ANCIEN opposèrent à la culture et à la civilisation grecques! Traquée tantôt par les FUKAHA et les théologiens et tantôt par la foule et le pouvoir politique , la falsafa en orient comme au Maghreb avait dû mener tout au long de son histoire, une existence ravalée et décriée.

Sans entrer dans les détails, on ne saurait en tout cas, passer sous silence les très violentes attaques que lancèrent AL-GHAZALI et surtout IBN SALAH AL SHAHRAZURI et plus tard IBN TAYMIYYA et IBN QUAYYIM AL JAWZIYYA CONTRE LA FALSAFA, la logique et plus généralement contre les Sciences des Anciens "ULUM AL-AWAIL". L'inventaire exhaustif de tous ces assauts contre la pensée et tout ce qui sent l'hellènisme-fût-il la froide géomètrie- avait été dressé magistralement par IGNAZ GOLDZIHER. Voici un extrait du long réquisitoire contre la philosophie rédigé et prononcé par "IBN SALAH'AL SAHRAZURI(avec notre traduction française). "La philosophie c'est la base de la sottise et de la dissolution. Elle engendre la perplexité et le fourvoiement. Elle est la cause des déviations, de la ZENDAKA i-e du libertinage. Celui qui cultive la philosophie s'aveugle sur les beautés de notre religion purifiée, confirmée par les arguments clairs et les démonstrations convaicantes.

En tout cas, la relève ne se fit pas attendre. Et un renégat de cette secte en déroute Abul Hassan Al-Ashari (935) vint donner opportunément à la communauté musumane, fortement éprouvée et divisée, une théologie qui se voulait strictement sunnite. Se situant aux antipodes du rationalisme mutazilite et en réaction contre lui, et rejetant toute liberté humaine et toute causalité physique, l'asharisme subordonne tout à la volonté absolue de Dieu et à sa toute puissance créatrice. Quant aux attributs divins , Al -Ashari en reconnait une pluralité , tout en les distinguant de l'essence. Dieu , selon lui , aurait des mains , un visage, des oreilles et des yeux , mais sans comment (Bila Keifa) .Et c'est par ce stratagéme verbal , amalgame de révoltantes antinomies, qu'il prétendit établir une démarcation entre l'humain et le divin. De la même façon , le Coran serait pour lui à la fois éternel et crée, éternel en tant que logos spirituel de Dieu et crée en tant qu'énonciation verbale. Par ces incohérences et ces contradictions, Al -Ashari exigeait des fidéles leur adhésion par un acte de foi aveugle aux Ecritures sans avoir à se tracasser par le comment des choses ! (Bila Keifa).

Par ailleurs, empruntant à la philosophie grecque la théorie des atomes par laquelle les philosophes matérialistes expliquaient l'éternité du monde , la froide indifférence des Dieux et le régne implacable de hasard, l'Asharisme en tirait un tout autre argument. Pour s'agglutiner en tant qu'atomes et donner naissance à des corps, ces particules insécables, supposent un artisan IDEST Dieu qui leur confére des spécifications et des déterminismes pour les soustraire ainsi à leur aveugle clinamen.Or, cette dette envers la philosophie grecque ne fut pas exclusivement contractée par l'Asharisme, elle le fut également par les mutazilites tant sur le plan de la terminologie que sur celui de la philosophie même. L'éternité et l'instauration du monde, la contingence et la causalité physiques , le possible et le nécessaire etc...n'en sont que quelques exemples. Mais ce qui est indubitable, c'est que la dette des falacifa à l'égard du miracle grec fut d'avantage considérable. Subissant vivement l'hellénisme philosophique ainsi que les influences émanatistes de la pensée hellénistique que Plotin, Proclus, sous l'étiquette d'Aristote, leur avaient administrées , les falacifa d'Orient (Al Farabi,Avicenne) baignaient dans un double syncrétisme. A leur issu , ils confondaient le péripatétisme avec le néo-platonisme qu'ils truffaient d'éléments théologiques et réligieux puisés dans la pensée musulmane. Ils s'étaient attardés à l'étude de la théodicée pour expliquer ensuite la production eternelle du monde sublunaire à partir d'une cosmogonie rattachée elle-même indirectement à l'intellect et à l'intellection de l'Etre nécessaire et à sa toute puissance. Et c'est ainsi que la falsafa, faute d'être une anthropologie philosophique, se contenta d'être une vaste théologie au sens propre du terme . Et l'homme auquel elle s'était vraiment intéressé, tant au point de vue de l'origine que de la destinée, c'etait le fidèle serviteur de Dieu . Et c'est pourqoi le problème essentiel sinon exclusif

L'ESSOR DE L'ESPRIT LAÏQUE DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE ANDALOUSE AU XIIè SIECLE.

(IBN TUFAYL - IBN RUSHD)*

PAR ABDELMAJID EL GHANNOUCHI

Pr.à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

" Ce n'est que, lorsque ce qui est pensé, en tant que pensant, nous sollicite, que nous serions disponibles à ce qui sera pensant en nous".

MARTIN HEIDEGGER : "(WAS HEISST DENKEN ?)"

لا بدّ للمفكّر فيه من أن يلتفت إلينا لكونه مُفكّرًا فينا لكي نكون مهيّئين إلى ما سيكون مفكّرا فينا.»

مرتان هيْدقار: «ماذا نعني بالتفكير؟ »

La pensée islamique eut ce sort presque unique dans l'histoire de la philosophie:elle fut hantée et animée dans toute son étendue par l'esprit théologique.Falacifa et Mutakallimun,bien qu'essentiellement différents les uns des autres par leurs méthodes et leurs intentions philosophiques, se rejoignent pourtant, quant aux principaux thèmes de leurs spéculations théologico-philosophiques. Mais avant d'en arriver à ces thèmes et d'avoir son caractère philosophique assez bien défini avec Al-Kindi et surtout Al-Farabi, la pensée islamique prenait son essor à partir de la grande question essentiellement politico-religieuse concernant le statut de celui qui aurait commis un grave péché. Ce pécheur serait-il considéré par la communauté musulmane, comme fidèle ou comme infidèle. En le jugeant comme étant dans une situation intermédiaire entre la foi et l'infidélité, wacil Ibn Ata (748)fondait le système mutazilite. Cinq thèses fondamentales visant à épurer la théologie musulmane des altérations dont l'avait affecté l'esprit anthropomorphiste du vulgaire résument à elles seules ce système et constituent le Credo commun à tous les mutazilismes: L'unicité de Dieu, c'est - à-dire l'unité et l'identité de la substance divine et de ses attributs (en riposte contre le dogme chrétien de la trinité), la justice divine impliquant la liberté et la responsabilité humaines en représentent la théodicée. Quant aux trois autres principes mutazilites, ils concernent l'éthique. Les promesses divines de l'au-delà faites aux fidèles, l'impératif moral que le croyant est tenu d'observer en toutes circonstances et enfin, la situation intermédiaire où celui-ci se trouverait en commettant un grave péché, font de cette éthique musulmane une "morale de l'obligation et de la sanction". En ajoutant à tous ces principes fondamentaux celui de la création temporelle du Coran (dirigé contre le dogme chrétien de l'incarnation qui fait de Jésus la parole increée de Dieu) vous auriez là peut-être la cause essentielle et déterminante qui, sous le califat d'El Mutawakel (861) précipita la chute de cette idéologie théologique qu'est le Mutazilisme.

* Conférence faite au local de l'Association des Anciens élèves de SADIKI LE Jeudi 8 Janvier 1998 en soirée.

- JOMAA Mohamed Lotfi , *Histoire des philosophes de l'Islam* (en arabe) , p.113.

- HASSAN Ibrâhim Hassan , *L'histoire politique, culturelle et sociale de l'Islam* (en arabe). Tome IV , p.538.

- DE BOER T. J., *Histoire de la philosophie en Islam* (en arabe) , p.364 ; p.366.

(258) GAUTHIER Léon , *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de philosophie* , p.30.

(259) Op. Cit., pp.123 à 135.

(260) Op. Cit., p.41.

(261) GAUTHIER Léon , *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* , p.60.

(262) Idem., p.180.

(263) Ibidem.

(264) Idem., p.30.

(265) RENAN Ernest , Op. Cit., pp.273-274.

(266) Idem., p.133. 1ère édition. Paris. 1852.

Dans la 2ème et 3ème édition , RENAN remplacera le mot "hardiesses" par le mot "erreurs".

(267) Idem., p.142. Ed. De 1866.

(268) Idem., p.274.

(269) GAUTHIER Léon , Op. Cit., p.180.

(270) Ibidem.

(271) Ibidem.

(272) Idem., p.181.

(273) 'ABDOU Mohamed Mohamed 'Ismâ'il , *Les bases de la certitude chez Averroès*. Tome I , p.66.

(274) Idem., pp.106-107.

(275) 'ABDOU, par exemple, ira jusqu'à substituer sciemment à la terminologie employée par IBN ROCHD de nouveaux concepts : « Nous avons préféré le terme *foi* ('imân) au terme *loi divine* (sharî'a) que notre philosophe utilise le plus souvent, de même que nous avons préféré le terme *science* ('ilm) aux termes *philosophie* (falsafa) et *sagesse* (hikma) qu'il utilise à propos de ses conciliations philosophico-religieuses ». (Op. Cit., pp.106-107) .

(276) Cf. par exemple :

- GAUTHIER Léon , *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* , pp.6 à 10 .

L'ESSOR DE L'ESPRIT LAÏQUE DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE ANDALOUSE AU XIIè SIECLE.

(IBN TUFAYL - IBN RUSHD)*

PAR ABDELMAJID EL GHANNOUCHI

Pr.à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

" Ce n'est que, lorsque ce qui est pensé, en tant que pensant, nous sollicite, que nous serions disponibles à ce qui sera pensant en nous".

MARTIN HEIDEGGER : "(WAS HEISST DENKEN ?)"

لا بدّ للمفكّر فيه من أن يلتفت إلينا لكونه مُفكّراً فينا لكي نكون مهيّئين إلى ما سيكون مفكّرا فينا.»

مرتان هيدقار: «ماذا نعني بالتفكير؟»

La pensée islamique eut ce sort presque unique dans l'histoire de la philosophie:elle fut hantée et animée dans toute son étendue par l'esprit théologique.Falacifa et Mutakallimun,bien qu'essentiellement différents les uns des autres par leurs méthodes et leurs intentions philosophiques, se rejoignent pourtant, quant aux principaux thèmes de leurs spéculations théologico-philosophiques. Mais avant d'en arriver à ces thèmes et d'avoir son caractère philosophique assez bien défini avec Al-Kindi et surtout Al-Farabi, la pensée islamique prenait son essor à partir de la grande question essenticllement poli tico-religieuse concernant le statut de celui qui aurait commis un grave péché. Ce pécheur serait-il considéré par la communauté musulmane, comme fidèle ou comme infidèle. En le jugeant comme étant dans une situation intermédiaire entre la foi et l'infidélité, wacil Ibn Ata (748)fondait le système mutazilite. Cinq thèses fondamentales visant à épurer la théologie musulmane des altérations dont l'avait affecté l'esprit anthropomorphiste du vulgaire résument à elles seules ce système et constituent le Credo commun à tous les mutazilismes: L'unicité de Dieu, c'est - à-dire l'unité et l'identité de la substance divine et de ses attributs (en riposte contre le dogme chrétien de la trinité), la justice divine impliquant la liberté et la responsabilité humaines en représentent la théodicée. Quant aux trois autres principes mutazilites, ils concernent l'éthique. Les promesses divines de l'au-delà faites aux fidèles, l'impératif moral que le croyant est tenu d'observer en toutes circonstances et enfin, la situation intermédiaire où celui-ci se trouverait en commettant un grave péché, font de cette éthique musulmane une "morale de l'obligation et de la sanction". En ajoutant à tous ces principes fondamentaux celui de la création temporelle du Coran (dirigé contre le dogme chrétien de l'incarnation qui fait de Jésus la parole increée de Dieu) vous auriez là peut-être la cause essentielle et déterminante qui, sous le califat d'El Mutawakel (861) précipita la chute de cette idéologie théologique qu'est le Mutazilisme.

---

* Conférence faite au local de l'Association des Anciens élèves de SADIKI LE Jeudi 8 Janvier 1998 en soirée.

(215) Ibidem.
(216) Idem., p.137.
(217) Idem., p.136.
(218) Idem., p.37.
(219) Idem., p.237.
(220) Idem., p.229.
(221) Idem., pp.37-38.
(222) Idem., p.38.
(223) Idem., p.37.
(224) Idem., p.47.
(225) Idem., p.48.
(226) Idem., p.51.
(227) Idem., p.48.
(228) Ibidem.
(229) Ibidem.
(230) Idem., p.30.
(231) Idem., p.59.
(232) Idem., pp.55-56.
(233) Idem., pp.57-58.
(234) Idem., p.58.
(235) Ibidem.
(236) Idem., p.17.
(237) Ibidem.
(238) GAUTHIER Léon , *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* , pp.178-179.
(239) Idem., p.179.
(240) Idem., pp.29-30.
(241) Ibidem.
(242) Cf. Idem., p.30 note (236).

Une rapide analyse du propos d'OSTROROG démontre, en premier lieu, qu'il s'agit là d'une analyse propre aux 'Uçuliyyûn qui ne concerne pas les jurisconsultes en général et encore moins les théologiens. En second lieu, le problème évoqué par le traducteur est purement technique, puisqu'il le destine à la distinction du droit positif contemporain du droit musulman qui se réclame, lui, de l'autorité divine.

(243) Le jugement de GAUTHIER repose sur une analyse exposée par OSTROROG dans son Introduction générale à la traduction du livre *Le droit du califat* d'AL-MÂWARDÎ. Or, cette introduction se situe dans la perspective du droit comparé, perspective qui ne sautait être celle d'AL-MÂWARDÎ.
(244) *Le droit du califat* est une synthèse de plusieurs doctrines juridiques.
(245) Cf. par exemple :

(178) *Pour une encyclopédie philosophique*. Tome V : *IBN ROCHD, " le dernier éclat "* (en arabe) . pp.6 à 10.
(179) *Histoire de la pensée philosophique en Islam* (en arabe) , pp.433 à 438.
(180) *Cordoue, ville du califat en Andalousie* (en arabe). Tome II , pp.219-220. Beyrouth. 1981.
(181) *Le matérialisme et l'idéalisme dans la philosophie d'IBN ROCHD* (en arabe) , pp.8 à 98. Seconde édition. Le Caire. 1983.
(182) *Nouvelle lecture dans les écoles de la philosophie et du Kalâm* (en arabe) , pp.217 à 263. 5ème édition. Le Caire. 1983.
(183) RENAN Ernest , Op. Cit., pp.244-245.
(184) Idem., pp.62-63.
(185) Idem., p.153.
(186) Idem., p.188.
(187) Idem., pp.274-275.
(188) Idem., p.282.
(189) Idem., p.283.
(190) Idem., pp.265-266.
(191) Idem., pp.267-268.
(192) Idem., p.63.
(193) Idem., p.23.
(194) Idem., p.61.
(195) Idem., p.59.
(196) Idem., p.83.
(197) Idem., p.61.
(198) Idem., p.135.
(199) Idem., p.132.
(200) Idem., p.123.
(201) Idem., p.107.
(202) Idem., p.102.
(203) Idem., p.107.
(204) Idem., p.128.
(205) Idem., p.67.
(206) Idem., p.31.
(207) Idem., p.31.
(208) Idem., pp.107 à 127.
(209) Idem., pp.127 à 132.
(210) Idem., pp.132-133.
(211) Idem., pp.96 à 102.
(212) Idem., p.61.
(213) Ibidem.
(214) Idem., p.136 note (208).

(161) *L'histoire politique, culturelle et sociale de l'Islam* (en arabe). Tome IV , pp.542 à 547. Seconde édition. Le Caire. 1949.
(162) *Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française* , pp.47 à 51. Oran. 1945.
(163) *L'histoire de la philosophie en Islam* (en arabe) , pp.385 à 399. Traduction et commentaire de Mohamed ʿAbd al-Hâdî 'ABÛ RÎDA. 5ème édition. Beyrouth. 1981.
(164) - *Histoire de la philosophie en Islam*. Tome II , pp.737 à 870. Paris. 1972.
- *Encyclopédie de la philosophie* (en arabe). Tome I , pp.37-38. Beyrouth. 1984.
(165) *L'éveil de la pensée européenne et la voix d'IBN ROCHD* (en arabe) , pp.13 à 16 , dans la revue "'Adîb" . N° 4. Avril 1965.
(166) *IBN ROCHD, le juge de Cordoue* (en arabe) , pp.153 à 156 , dans la revue "Al-Mawqif Al-ʿArabî" . N° 92. Décembre 1978.
(167) *IBN ROCHD et son influence décisive sur le développement des sciences naturelles depuis la renaissance jusqu'à COPERNIC* (en arabe), pp.175 à 186, communication présentée à l'occasion du "10ème séminaire sur la pensée islamique tenu du 10 au 19 - 07 - 1976 à Annaba" (Algérie) et parue dans "'Al-Fikr al-'Islâmî". Annaba.
(168) *Paraphrase de la logique d'ARISTOTE par IBN ROCHD* (en arabe) , pp.203 à 203 , dans "Hawliyyât" section : Les lettres arabes. Volume I . Beyrouth. 1981.
(169) *Les oeuvres d'Averroès et la commission arabe du Caire* , pp.237 à 245. Dans "M.I.D.E.O." . N° 16. 1983.
(170) *L'influence d'Ibn Rochd à travers l'histoire* , pp.24 à 44. dans "R.A.A.D." Volume LIX . N° 1. Janvier 1959.
(171) *L'Averroès d'Ernest Renan* , pp.5 à 61 , dans "Annales de l'institut d'Etudes Orientales". Alger. 1949-1950.
(172) *Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création* , pp.23 à 55 , dans "Bulletin d'Etudes Orientales". Tome XIV. 1954.
(173) - *IBN ROCHD, le philosophe de Cordoue* (en arabe) , pp.7-8 ; pp.16 à 144 ; pp.147 à 208. Beyrouth. 1960.
- *La philosophie morale d'IBN ROCHD* (en arabe) ,pp.199 à 213 , dans "Actes du colloque sur Ibn Rochd". Alger. 1983.
(174) *The place of politics in the philosophy of Ibn Rochd* , pp.246 à 278 , dans "B.S.O.A.S." . N° 15. 1953.
(175) *La civilisation islamique*, pp.147-148 ; p.156. Paris. 1982.
(176) *La vie d'IBN ROCHD* (en arabe) , pp. 50 à 53 , dans "Actes du colloque sur Ibn Rochd". Alger. 1983.
(177) *IBN ROCHD* (en arabe) , pp.22 à 44. Beyrouth. 1983.

étant préservé de cet excès par ma sagesse, je le prends pour aiguiser mon esprit »(126).

(126)Gazali, *Délivrance de l'erreur*, publié par M. Schmoeders, p.29 et suiv.».

(132) « Les philosophes arabes étaient donc au milieu de leurs coreligionnaires a peu près ce qu'étaient les libertins au XVIIème siècle ». *Averroès et l'averroïsme* , p.141.

(133) Idem., p.17.

(134) Ibidem.

(135) Ibidem.

(136) Idem., p.84.

(137) Nous montrerons dans la recherche qui sera prochainement publiée par la F.L.S.H.K., ce que la traduction de "Kalâm" par "théologie" a pu engendrer comme contresens.

(138) RENAN Ernest , Op. Cit., p.84.

(139) Idem., p.96.

(140) Idem., p.85.

(141) Idem., p.164.

(142) Idem., p.92.

(143) Idem., p.86.

(144) Idem., p.87.

(145) Idem., p.142.

(146) Idem., p.159.

(147) Idem., pp.96-97.

(148) Idem., p.93.

(149) Idem., p.95.

(150) Cf. ci-dessus, pp.18 à 25.

(151) RENAN Ernest , Op. Cit., p.244.

(152) Idem., p.259.

(153) *La philosophie arabe dans le monde médiéval. Des origines à Averroès* , p.245 ; pp.320 à 324 ; pp.326 à 331 ; pp.333 à 340. Paris. 1947.

(154) *Les penseur de l'Islam*. Tome IV , pp.65 à 67. Paris. 1923.

(155) *- Ibn Rochd (Averroès)* , pp.257 à 266. Paris. 1948.
- Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres , p.96. Thèse lettres. Paris. 1909.

(156) *Histoire de la philosophie islamique*. Tome I , p.335. Paris. 1964.

(157) *L'Espagne mauresque* in "L'Islam d'hier à aujourd'hui" , publié sous la direction de LEWIS Bernard , p.274. Paris. 1981.

(158) *Les bases de la certitude chez Averroès*. Tome I , pp.150 à 153.

(159) *Histoire des philosophes de l'Islam* (en arabe) , p.151 ; p.155 ; p.157.

(160) *Histoire de la pensée andalouse* (en arabe) , p.359. Traduit de l'espagnol par MONES Houcine. 1ère édition. Le Caire. 1955.

(107) Idem., p.18.
(108) Idem., p.19.
(109) Cf. ci-dessus p.14.
(110) RENAN Ernest , Op. Cit., pp.134-135.
(111) Idem., p.219.
(112) Idem., pp.218 à 220.
(113) Idem., p.147.
(114) Idem., p.152.
(115) Idem., p.135.
(116) Idem., pp.50-51.
(117) Idem., p.147.
(118) Cf. Idem., p.264.
(119) Idem., p.223.
(120) Ibidem.
(121) Idem., p.13.
(122) Ibidem.
(123) Ibidem.
(124) Ibidem.
(125) Idem., p.25.
(126) Idem., p.32.
(127) Idem., p.24.
(128) Idem., p.152.
(129) « Les docteurs orthodoxes chez les musulmans ont aperçu ces nuances avec beaucoup de sagacité. Toute science rationnelle leur est suspecte, parce qu'elle apprend à se passer de révélation. La conséquence inévitable de ces sciences, disent-ils, est de croire à la nécessité et à l'éternité du monde, de nier la résurrection, le jugement dernier, de vivre sans frein, en s'abandonnant à ses passions. Souvent, il faut l'avouer, la science rationnelle menait les musulmans à une sorte de matérialisme ».
(130) « C'étaient des philosophes que ces redoutables Haschischins, dont les sicaires faisaient trembler tous les rois, et portaient leurs coups jusque sur la personne des califes. Retirés dans leur château d'Alamout, ils y passaient leur temps à composer des traités de philosophie; quand les tartares pénétrèrent dans leur "nid de vautour" , ils y trouvèrent un établissement scientifique complet, une immense bibliothèque, un cabinet de physique, un observatoire muni des instruments les plus perfectionnés ».
(131) « Les philosophes, en général, passaient, pour gens peu dévôts. Ibn Sina était un franc débauché, à la manière des poètes du temps de Mahomet, menant joyeuse vie, buvant du vin, aimant la musique, et passant la nuit en orgies avec ses disciples. Comme on lui objectait la défense religieuse : « Le vin, disait-il, est défendu parce qu'il excite les inimitiés et les querelles; mais

(73) Idem., p.196.
(74) Ibidem.
(75) Ibidem.
(76) Idem., p.199.
(77) Idem., p.201.
(78) Ibidem.
(79) Idem., p.235.
(80) Idem., pp.236-237.
(81) Idem., pp.239-240.
(82) Idem., p.239.
(83) Idem., pp.240 à 243.
(84) Idem., pp.322.
(85) Cf. Idem., p.23 ; p.27 ; p.93 ; p.94 ; p.95 ; p.130 ; p.131 ; p.136 ; p.160 ; p.223 ; p.252 ; pp.255-256 ; p.274 ; p.275 ; p.293 ; p.310 ; pp.322-323.
(86) Idem., pp.15-16.
(87) *Le dernier surgeon de l'Averroïsme en Occident : Averroès et l'Averroïsme de Renan* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès" , p.347. Paris. 1978.
(88) RENAN Ernest. Op. Cit., p.322.
(89) Ibidem.
(90) Ibidem.
(91) Idem., p.347.
(92) Idem., p.17.
(93) Idem., pp.15-16.
(94) Idem., p.213.
(95) Idem., p.310.
(96) Idem., p.23.
(97) Idem., p.14.
(98) Traduction curieuse du mot arabe 'ulamâ', dont le sens en français est rendu par le terme "savants". RENAN a, sans doute, adopté cette traduction défectueuse afin de sauvegarder la synonymie des mots "savants" et "philosophes".
(99) Idem., p.26.
(100) Cf. A. de B. KAZIMIRSKI , *Dictionnaire Arabe - Français*. Tome second , p.350. Ed. Librairie du Liban. Beyrouth. 1944.
(101) RENAN Ernest , Op. Cit., pp.26-27.
(102) Idem., p.166.
(103) Idem., p.256.
(104) Idem., p.152.
(105) Idem., p.14.
(106) Ibidem.

(34) Cf. *Les bases de la certitude chez Averroès.* Tome I , pp.118 à 149.
(35) RENAN Ernest , Op. Cit., pp.153 à 167.
(36) Idem., p.153.
(37) Idem., pp.166-167.
(38) Idem., pp.158-159.
(39) Idem., P.159.
(40) Idem., pp.159-160.
(41) Idem., p.159.
(42) Cf. Idem., p.171; pp.223 à 227.
(43) Cf. Idem., pp.204 à 210.
(44) Cf. Idem., pp.210 à 221.
(45) Cf. idem., pp.251-252; pp.269 à 278; pp.310 à 317.
(46) Idem., p.171.
(47) Idem., p.223.
(48) L'école franciscaine soutenait : « que l'apparition du séraphique François n'était ni plus ni moins que l'avènement d'un second Christ, semblable en tout au premier supérieur même par la pauvreté ». (RENAN Ernest , Op. Cit., p.205) .
(49) Ibidem.
(50) Idem., p.211.
(51) Idem., p.216.
(52) Ibidem.
(53) Ibidem.
(54) Ibidem.
(55) Ibidem.
(56) Idem., p.217.
(57) Idem., p.249.
(58) Idem., p.252.
(59) Ibidem.
(60) Idem., p.251.
(61) Idem., p.252.
(62) Idem., p.251.
(63) Idem., p.252.
(64) Idem., pp.259 à 260.
(65) Idem., pp.260.
(66) Idem., pp.260 à 262.
(67) Idem., pp.260 à 263.
(68) Idem., p.151.
(69) Idem., pp.224-225.
(70) Idem., pp.225-226.
(71) Idem., p.227.
(72) Idem., p.224.

(14) Cf. *Attitude d'Ibn Rochd à l'égard de la philosophie et de la religion* , pp.115 à 118. Thèse Lettres. Paris. 1948.
(15) Cf. *Histoire de la philosophie en Islam* (en arabe) . pp.394 à 398. Traduction en arabe et commentaire de Mohamed 'Abd al-Hâdî 'ABÛ RÎDÂ. 5ème édition. Beyrouth. 1981.

Il convient de noter que DE BOER avait soutenu, dans un premier temps, la thèse de RENAN (Cf. GAUTHIER Léon. *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* , pp.9-10) pour adhérer, dans un second temps, à la thèse de GAUTHIER (Cf. GAUTHIER Léon . Idem., pp.11-12 et Introduction au *Taité décisif* , *p.X.* Cf. aussi : 'ABDOU Mohamed Mohamed 'Ismâ'îl , *Les bases de la certitude chez Averroès*, p.166).

(16) *Histoire de la philosophie arabe* (en arabe) , pp.515 à 519 ; pp.454- 455. Beyrouth. 1973.
(17) Cf. *Dhuhr al-'Islâm* (*Le Midi de l'Islam*) , pp.245 à 264. 5ème édition. Le Caire. 1969.
(18) Cf. *Réflexions sur le rationalisme religieux d'Averroès.* Dans "L'Action" du 31 mars 1967. p.3.
(19) Cf. *Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française* , pp.47 à 51. Oran. 1945.
(20) Cf. Op. Cit., Tome I , pp.XXI-XXII
(21) Cf. *Pour une encyclopédie philosophique : IBN ROCHD " Le dernier éclat "* (en arabe) , pp.154 à 160. Beyrouth. 1985.
(22) Cf. *L'incapacité de la philosophie à atteindre la vérité absolue* , pp.182 à 187. Le Caire. 1970.
(23) Cf. particulièrement , Op. Cit., pp.145 à 223.
(24) Cf. *Histoire de la philosophie arabe* (en arabe) , pp.516-517.
(25) Cf. *Histoire de la philosophie de l'Islam* (en arabe) , pp.222-223.
(26) Cf. *Dhuhr al-'Islâm (Le Midi de l'Islam)* , pp.258 à 261.
(27) Cf. *Réflexions sur le rationalisme religieux d'Averroès.* Dans "L'Action" du 31 mars 1967. p.3.
(28) Cf. *IBN ROCHD, le philosophe de Cordoue* (en arabe) , pp.138 à 144. Seconde édition. Beyrouth. 1982.
(29) Cf. *Ibn Rochd (Averroès)* , p.1 ; pp.3-4. Paris. 1948.
(30) Cf. *Histoire de la philosophie islamique.* Tome I , pp.336-337. Paris. 1964.
(31) Cf. *L'Espagne mauresque* in "L'Islam d'hier à aujourd'hui". Publié sous la direction de LEWIS Bernard , p.274. Paris. 1981.
(32) Cf. *L'incapacité de la philosophie à atteindre la vérité absolue* (en arabe) , pp.182 à 187.
(33) Cf. *Pour une encyclopédie philosophique : IBN ROCHD " Le dernier éclat "* (en arabe) , pp.10 à 17.

NOTES

(1) La présente étude est extraite d'une recherche intitulée : *Le problème politico-religieux chez IBN ROCHD : L'interprétation des textes religieux*, qui sera publiée ultérieurement par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Kairouan.

(2) *Averroès et l'averroïsme*, p.432. (Edition de 1866).

(3) RENAN Ernest, Op. Cit., pp.144 et ss.

(4) Idem., pp.236-237.

(5) Idem.,p.129.

(6) GAUTHIER Léon, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, p.177. Thèse Lettres. Paris. 1909.

(7) Idem., pp.179-180.

(8) *Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali* in "Muséon de Louvain, Revue internationale de linguistique, d'histoire et de philosophie". Tome VII. Novembre 1888 et Tome VIII. Janvier 1889. Cf. notamment : Tome VII, p.611 ; p.614 ; pp.616 à 619. Tome VIII, pp.617 à 619.

(9) *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino* in "Estudios de erudicion oriental", pp.271 à 331. Zaragoza. 1904. Cf. plus particulièrement : p.272 ; pp.276-277 ; p.302 ; p.304.

(10) Réfutant les thèses de MEHREN et d'ASIN, GAUTHIER a bien saisi la corrélation qu'ils établissent entre le fidéisme et l'antirationalisme d'IBN ROCHD. Seulement, il n'en a tiré aucune conclusion.

Cf. - GAUTHIER Léon, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, pp.8-9.

- 'ABDOU Mohamed Mohamed 'Ismâ'îl, *Les bases de la certitude chez Averroès*. Tome I, p.162. Thèse Lettres. Paris I. Paris. 1973.

(11) Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p.455. Paris. 1859.

(12) Cf. *Histoire de la philosophie de l'Islam* (en arabe), pp.112-113 ; p.171 ; pp.216 à 218. Le Caire. 1927.

(13) Cf. 'ABDOU Mohamed Mohamed 'Ismâ'îl, Op. Cit.. Tome I, pp.166 à 191.

mythique, lieu de projection des aspirations et des projets philosophiques de certains averroïstes tant médiévaux que modernes et contemporains .

C'est cette situation paradoxale , où l'AVERROES putatif a prévalu sur l'IBN ROCHD authentique et où les commentaires d'un RENAN, par exemple, sont jugés plus fiables que les propres écrits de notre philosophe (en raison d'une prétendue hypocrisie de celui-ci (276)), qui nous a amené, dans cette étude tout au moins, à privilégier l'examen critique des études averroïstes à l'analyse critique des textes rochdiens.

éléments et de les reproduire dans un tout conforme indubitablement à l'enseignement coranique, ce péripatétisme (musulman) a dû rester étranger à la communauté musulmane et, par suite, fut menacé de temps en temps dans sa propre existence » (273).

Comment en est-il arrivé à admettre les rapport antinomiques de la philosophie et de la religion ? Voilà ce que 'ABDOU nous explique un peu plus loin : « Nous préférons tout expliquer ici par l'abîme qui sépare l'esprit scientifique de l'esprit religieux ou vulgaire. Tout au long de l'histoire de la philosophie, cet abîme constitua pour les philosophes, un danger inévitable, que seule une attitude strictement ésotérique pouvait écarter. Socrate tomba dans cet abîme. Platon, qui en avait tiré une leçon, l'évita en jouant le rôle de narrateur quitte de tout ce qu'on pourrait attribuer aux personnages de ses romans. Aristote l'évita également, mais en se livrant surtout aux sciences naturelles, en respectant dans les sciences pratiques les coutumes sociales et en traitant, dans la Métaphysique, des dieux légendaires de son peuple » (274).

Cet exposé appelle, à notre sens, deux objections.

En premier lieu, on pourrait reprocher à 'ABDOU de confondre des concepts distincts en eux-mêmes. Ainsi la synonymie qu'il établit entre l'"esprit philosophique" et l'"esprit scientifique", l'"esprit religieux et l'"esprit vulgaire", le "péripatétisme" et "la philosophie islamique" est historiquement illégitime.

En second lieu , cette analyse pèche par un anachronisme patent. La transposition systématique des "vérités" historiques grecques au monde musulman ne saurait être jugée méthodologiquement valide. AL-KINDÎ n'est pas SOCRATE, IBN ROCHD n'est pas ARISTOTE. ALLÂH n'est nullement comparable - ni de par le support métaphysique qui assoit le concept , ni de par sa fonction dans la cité islamique - aux dieux de la mythologie grecque .

La démarche empruntée par 'ABDOU nous paraît révélatrice de la trop grande liberté que s'autorisent les historiens de la philosophie rochdienne à l'égard de la pensée philosophique qu'ils prennent en charge d'expliciter : l'interprétation prend souvent le pas sur l'explicitation (275). Cette interprétation n'est pas, ainsi que nous l'avons montré, toujours exempte de résidus idéologiques .

De sorte que, pour bon nombre d'entre nous , la pensée d'IBN ROCHD risque de rester à jamais masquée par la figure philosophique d'un AVERROES

question : "Ibn Rochd est-il philosophe ?", l'interrogation : "A l'intention de qui est-il philosophe, et à l'intention de qui ne l'est-il point ?". La thèse qu'il soutiendra sera encore plus révélatrice de la portée sophistique de sa thèse : « Il (Ibn Rochd) est rationaliste absolu tant qu'il s'adresse aux philosophes... Il est antirationaliste, fidéiste, quand il s'agit du vulgaire... Quant à la troisième catégorie, intermédiaires entre les deux autres, à savoir les hommes dialectiques, les théologiens... Les philosophes doivent administrer, en quelque sorte, à ces esprits malades... des interprétation semi-rationalistes, semi-fidéistes » (271). L'ambivalence des mots rationalisme et philosophie, agréée par GAUTHIER, dévoilera encore mieux la nature démagogique de cette thèse : "Ibn Rochd est philosophe absolu tant qu'il s'adresse aux philosophes... Il n'est pas philosophe quand il s'agit du vulgaire... Quand à la troisième catégorie d'esprits, intermédiaires entre les deux autres, à savoir les hommes dialectiques, les théologiens... les philosophes doivent administrer, en quelque sorte, à ces esprits malades... des interprétations semi-philosophiques, semi-antiphilosophiques".

En second lieu, la théorie des "Trois classes d'esprit" prend exactement le contre-pieds du projet rochdien, puisqu'elle aboutit, en fait d'établissement de l'accord de la philosophie et de la religion, à démontrer leur incompatibilité : « philosophie et religion subsisteront ainsi côte à côte, sans jamais se heurter, puisque, s'adressant à deux catégories différentes d'esprits, *leurs domaines demeureront entièrement séparés* » (270).

GAUTHIER aura ainsi démontré le bien-fondé de l'hostilité des juristes mâlikites andalous à la philosophie. Celle-ci étant inconciliable avec la religion, elle devait disparaître afin de ne pas menacer la pérennité de l'Islam.

Ayant adopté l'antinomie: (rationalisme = philosophie) =/= (antirationalisme = religion), GAUTHIER devait nécessairement conclure à l'opposition de la pensée d'IBN ROCHD à la religion. Il s'obstina à nier cette opposition et ses conclusions furent, en l'occurrence, bien spécieuses.

Tel fut l'AVERROES tantôt rationaliste (entendez : tantôt philosophe, tantôt non philosophe) de GAUTHIER. Certes, cette théorie date aujourd'hui, de près d'un siècle, toutefois, les vues qui la sous-tendent sont reproduites avec autant de force dans la dernière étude approfondie de la pensée d'IBN ROCHD qu'il nous a été donné de consulter.

L'antinomie philosophie / religion est adoptée par Mohamed Mohamed 'Ismâ'îl 'ABDOU sans aucune réserve : « Incapable d'assimiler ces divers

limitera quasiment à confirmer ou bien à infirmer l'hypocrisie de notre philosophe.

Pour RENAN, si AVERROES ne s'est pas explicitement prononcé en faveur de l'opposition de la philosophie à la religion, c'est uniquement pour se prémunir contre les persécutions de la masse fanatique : « il faut se rappeler qu'Ibn Roschd faisait dans la *Destruction de la destruction* l'apologie des philosophes contre leurs ennemis qui les accusaient d'impiété, a dû se montrer sévère pour ceux dont les hardiesses compromettaient la philosophie (266). Il étend cette manière de voir aux "philosophes arabes" : « Peut-être aussi Gazzali n'avait-il pas absolument tort, et les philosophes méritaient-ils le reproche d'inconséquence ou de restriction mentale » (267). L'hypocrisie d'AVERROES sera corroborée au moyen-âge par la théorie de la "Double vérité" : « Pendant quatre siècles, les libres penseurs ne trouvèrent pas meilleur subterfuge pour excuser leur hardiesse aux yeux des théologiens. La compression produit toujours la subtilité; la conscience proteste et se venge par un respect ironique des entraves qu'on lui impose » (268).

Pour GAUTHIER, nous l'avons vu, l'ordre rationnel est tout aussi opposé à l'ordre religieux, la philosophie n'est pas moins antithétique de la religion. Toutefois la volonté d'IBN ROCHD de démontrer l'accord de la philosophie et de la religion ne procédait pas d'une quelconque hypocrisie. La théorie dite des "trois classes d'esprits" traduisait un effort sincère consenti par notre philosophe afin de concilier ces deux contraires que sont la philosophie et la religion : « La raison ne doit point chercher à détruire la foi chez ceux pour qui elle demeure nécessaire : les philosophes ne doivent en aucun cas révéler aux deux autres classes les interprétations adéquates, et les hommes de dialectique sont tenus au même secret vis-à-vis des hommes de la dernière classe. Telle est la condition *sine qua non* d'un accord entre la philosophie et la religion, entre la raison et la foi » (269).

S'appuyant sur la dichotomie traditionnelle (rationalisme = philosophie) =/= (antirationalisme = religion), les conclusions de GAUTHIER appellent, à notre sens, deux objections.

En premier lieu, la théorie des "Trois classes d'esprits" ne nous paraît pas exemple d'une certaine démagogie. La position du problème est déjà révélatrice du caractère démagogique de cette théorie : « C'est qu'il ne faut pas demander, comme on l'a fait jusqu'ici : "Ibn Rochd est-il rationaliste ?", mais bien : "A l'intention de qui est-il rationaliste, et à l'intention de qui ne l'est-il point ? » (268). Le rationalisme étant, pour GAUTHIER, synonyme de philosophie, on pourrait, légitimement, en conclure qu'il entend substituer à la

Cependant, cet effort de synthèse est, en lui-même, révélateur de l'incapacité de GAUTHIER à se libérer de l'acception classique de la pensée rochdienne.

Certains passages de sa thèse laissaient à espérer une nouvelle appréhension de la philosophie d'IBN ROCHD : « La question de l'attitude d'Ibn Rochd (et en général de tous les falâcifa) vis-à-vis de la religion a toujours été jusqu'ici mal posée. "Ibn Rochd, se demande-t-on, est-il rationaliste ?"; et chacun répond par oui ou par non » (262). La suite de son propos ôtera tout espoir : « Il ne faut pas demander comme on l'a fait jusqu'ici: "Ibn Rochd est-il rationaliste ?", mais bien : "A l'intention de qui est-il rationaliste, et à l'intention de qui ne l'est-il point ? » (263). C'est que, pour GAUTHIER, certains mots ont gardé la même valeur qu'ils avaient au moyen-âge.

Pour lui aussi, le rationalisme est synonyme d'impiété, l'antirationalisme synonyme d'"orthodoxie". Lui aussi ne conçoit pas les rapports de la philosophie et de la philosophie et de la religion autrement que comme étant antithétiques.

C'est en cela que GAUTHIER nous paraît le plus tributaire de la figure impie de l'AVERROES médiéval, il ne parvient pas, lui non plus, à évoquer la proposition "philosophe musulman" sans y voir une antilogie : « Leur double qualité de musulmans et de philosophes hellénisants faisait aux falâcifa une nécessité primordiale de concilier ces deux contraires sans altérer ni l'un l'autre » (264).

Pour ingénieuse qu'elle puisse être tenue, la thèse défendue par GAUTHIER, celle dite des "trois classe d'esprit", n'est pas sans rappeler la théorie de la "Double vérité" qui paracheva le mythe des "Trois imposteurs" et fit de l'AVERROES médiéval le représentant de l'athéisme : « L'opposition de l'ordre de la foi et de l'ordre philosophique, que nous avons trouvée durant tout le moyen-âge comme le trait distinctif des averroïstes, est aussi à la base du système de Pomponnat. Pomponnat, philosophe, ne croit pas à l'immortalité, mais Pomponnat, chrétien, y croit.

Certaines choses sont vraies théologiquement, qui ne sont pas vraies philosophiquement. Théologiquement, il faut croire que l'invocation des saints et l'application des reliques ont beaucoup d'efficacité dans les maladies; mais, philosophiquement, il faut reconnaître que les os d'un chien mort en auraient tout autant, si on les invoquait avec foi » (265).

Une fois admise l'opposition de la philosophie à la religion, les divergences de GAUTHIER avec RENAN seront de bien faible portée. Le fond du débat se

B - La thèse de GAUTHIER :

> *"Il (Ibn Rochd) est rationaliste absolu tant qu'il s'adresse aux philosophes... Il est antirationaliste, fidéiste, quand il s'agit du vulgaire... Quant à la troisième catégorie... Les théologiens... Les philosophes doivent (leur) administrer...des interprétations semi-rationlistes, semi-fidéistes".*
>
> **GAUTHIER**
> Léon,***La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, p.180.**

Telles sont, en résumé, les conclusions de la thèse soutenue par GAUTHIER en 1909. Il réitérera les mêmes conclusions dans sont *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (259), parue en 1923, et dans son *Ibn Rochd*, paru en 1948 : « Pour les philosophes, rationalisme ésotérique absolu; pour le vulgaire, fidéisme exotérique absolu; pour les théologiens, qui forment une classe hybride, semi-rationalisme et semi-fidéisme, c'est-à-dire licence de s'adonner entre eux au petit jeu des interprétations dialectiques, inconsistantes et variées, mais à la condition expresse de ne s'y livrer qu'en secret, avec défense d'en communiquer au vulgaire, sous peine des plus sévères châtiments » (260).

Il faut rendre cette justice à GAUTHIER qu'il a su regrouper dans son acception de la pensée rochdienne toutes les interprétations qui en ont été faites du XIIIème jusqu'au XXème siècle. Son effort de synthèse est d'autant plus méritoire que ces interprétations paraissaient de son propre aveu, inconciliables : « du XIIIe siècle à nos jours, les historiens de la philosophie arabe, dans leurs jugements sur Ibn Rochd, ont parcouru successivement toute la gamme des interprétations, depuis l'impiété radicale, fruit d'un rationalisme absolu, jusqu'à la parfaite orthodoxie, fondée sur un rationalisme limité, fidéiste qui subordonne la raison à la foi, la philosophie à la religion » (261).

Mais peut-on rendre raison d'un fait historique en utilisant des concepts qui ne dénotent d'aucune rationalité ?

A en croire les auteurs sus-cités, le fanatisme fait partie de la "nature" du musulman.

Nul besoin de s'interroger qui a fanatisé les musulmans ? Comment ? Pourquoi ?

Le fait est qu'ils sont fanatiques.

C'est, en somme, l'argument massue, apte à obtenir l'adhésion de tous les historiens de la philosophie quant à l'opposition de l'opposition de l'Islam à la philosophie. Le premier est intrinsèquement antirationaliste, la seconde est fondée sur un rationalisme pur.

Si bien que l'expression "philosophe musulman" repose sur une antinomie. Celle-ci ne saurait être résolue que par un effort d'interprétation au bout duquel l'un des deux termes de la proposition doit nécessairement prévaloir : ou bien la qualité de philosophe ou bien celle de musulman. « Leur double qualité de musulmans et de philosophes hellénisants, dit GAUTHIER, faisait aux falâcifa une nécessité primordiale de concilier ces deux contraires sans altérer ni l'un ni l'autre.
Pareille entreprise devait sembler une gageure. Il ne balancèrent point à la tenir » (258).

Quant à savoir comment IBN ROCHD réussit à tenir cette gageure, c'est ce que tentera de démontrer GAUTHIER à travers sa théorie de l'AVERROES tantôt rationaliste tantôt fidéiste.

orthodoxes), s'était empressé d'aller puiser des armes à ce redoutable arsenal de la dialectique grecque, pour les utiliser dans les luttes théologiques ? et à quel usage avaient-elles servi ? C'était une secte hérétique, rationaliste, celle des Mo'tazilites, et elle les avait employées à la défense de thèses abominables aux yeux des orthodoxes; par exemple, l'affirmation de la liberté humaine et la négation de la prédestination au bien ou au mal, à la damnation ou au salut; la négation d'attributs divins coéternels à l'essence divine; la négation de l'éternité du Qoran, etc. » (255).

L'explicitation du propos de GAUTHIER exigerait de nous que nous définissions en premier lieu, le mu'tazilisme et que nous le situions au regard des autres sectes de l'Islam. Nous devrions, en second lieu, évaluer la correspondance de certains concepts utilisés par GAUTHIER aux réalités islamiques qu'elles sont supposées désigner. Les mots "rationalisme", "théologie", "hérésie" et "orthodoxie", par exemple, ont-il la même valeur pour nous que pour un musulman du IXème ou Xème siècle ap. J.C. ?

La suite de notre recherche nous amènera par la négative. Le mot "théologie" est trop générique pour être appliqué adéquatement au mu'tazilisme. Le droit islamique est, au même tire que le mu'tazilisme, théologie. Il serait plus approprié, à notre sens, de traduire le mot "kalâm" par apologie défensive. Or, comment admettre que l'apologie défensive de l'Islam puisse être considérée objectivement comme hérésie ?

De plus, parler d'"orthodoxie" musulmane ne va pas sans susciter quelques interrogations. En effet, peut-on parler d'orthodoxie en Islam, alors que les musulmans ignorent la notion de magistère ?

Présenter le rationalisme comme synonyme d'hérésie, ainsi que le suggère l'analyse de GAUTHIER, n'est pas sans contredire la réalité historique musulmane. IBN ROCHD l'a suffisamment démontré dans le *Fasl al-Maqâl*, rien dans le Qoran ni dans la Tradition du Prophète, ne permet de conclure que l'Islam penche pour un mode de connaissance littéraliste plutôt que pour un mode rationaliste. Témoin la problématique, 'aql-naql qui a jalonné l'histoire de l'Islam et qui continue jusqu'à aujourd'hui à régner sur les débats des savants musulmans. Certes, une majorité s'est progressivement dégagée en faveur du mode littéraliste, seulement cette majorité ne saurait avoir force de magistère puisque l'Islam renie cette notion.

C'est sans doute cette impossibilité institutionnelle qui a amené bon nombre d'Islamologues à légitimer l'attitude des littéralistes tardifs par un trait de caractère, commun, selon eux, à tous les musulmans : le fanatisme (257).

Qusta IBN LÛQÂ, traducteur attitré du khalife abbasside AL-MUSTA'ÎNE BILLÂH a été chargé par ce dernier de traduire en arabe des livres de médecine, de mathématiques, de philosophie et d'astrologie (252).

Il semble, en fait, que la traduction des livres se rapportant à la divination, l'alchimie ou encore à la magie soit incidente puisque émanant de quelques initiatives privées dispersées dans le temps et dans l'espace.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que l'introduction de certaines sciences grecques dans le monde musulman, répondait à des besoins politico-religieux bien précis. Loin de scandaliser les musulmans, ainsi que le prétendait GAUTHIER, les sciences grecques correspondaient à des besoins que nous pourrions schématiquement subdiviser en deux catégories : pratiques et religieux.

L'utilité des mathématiques dans la gestion fiscale et économique de la cité islamique n'a nul besoin d'être démontrée. Quant à la médecine, elle permet au musulman de préserver le corps qu'ALLÂH lui a fait obligation de bien conserver. De même que la loi religieuse interdit formellement au musulman de porter atteinte à son corps qui revient de droit et de fait à ALLÂH, elle lui fait obligation de veiller à la sauvegarde de ce même corps (253). Concourant à cette sauvegarde, la médecine s'avère dès lors obligatoire de par la loi religieuse. Une fois de plus, nous nous retrouvons aux antipodes de l'analyse de GAUTHIER.

Au plan religieux, la traduction des livres philosophiques grecs a été rendue indispensable par le fait que les détracteurs de l'Islam avaient placé le débat sur le terrain du rationalisme (254). D'ailleurs, les mu'tazilites furent les premiers à utiliser la démarche et les concepts philosophiques. Mais n'anticipons pas. Voyons tout d'abord ce que dit GAUTHIER du mu'tazilisme.

3 - L'hérésie mu'tazilite :

De l'adoption du rationalisme philosophique par les Mu'tazilites, GAUTHIER tire un argument supplémentaire attestant le fait que la traduction des sciences et de la philosophie grecques ait été une forme d'opposition à l'Islam. « Au surplus, affirme-t-il, on pouvait juger de l'arbre par les fruits qu'il avait déjà produit sur le sol de l'Islam. Qui donc parmi les gens de la qibla (c'est-à-dire tous les Musulmans sans exception, hérétiques soient-ils ou

2 - Le contenu des livres traduits :

Le deuxième argument présenté par GAUTHIER, afin d'accréditer ses conclusions ne laisse pas, lui non plus, d'étonner. Il s'agit, pour cet éminent averroïste, de démontrer l'opposition du contenu des livres traduits au dogme islamique : « Dans les doctrines de ces sciences païennes, dit-il, presque tout était fait pour scandaliser les pieux Musulmans de ce temps. L'astrologie, la divination, l'astronomie qui prédit les éclipses, l'alchimie et la magie, la médecine, elle même, qui prétend guérir par des moyens purement terrestres les maladies dont Dieu juge à propos d'affliger les hommes, et retarder l'heure fatale marquée par les décrets divins, autant d'entreprises sacrilèges sur la liberté absolue ou sur la toute-puissance illimitée du Dieu du Qoran » (250).

Le propos de GAUTHIER nous paraît réfutable à deux niveaux de l'analyse au moins. En premier lieu, l'inventaire qu'il dresse des sciences grecques traduites en arabe, loin d'être exhaustif, laisse à supposer que les musulmans se sont intéressés, par ordre décroissant, à l'astrologie, la divination, l'astronomie, l'alchimie la magie et la médecine. Il n'en est rien en fait. L'initiateur du mouvement de traduction, l'Ummayade Khâlid IBN YAZÎD, a ordonné la traduction des livres grecs se rapportant à la chimie. Son successeur, 'Umar IBN 'ABD AL-'AZÎZ a demandé à ce qu'on traduise certains livres grecs ayant pour objet la médecine. Quant aux livres traduits sous les règnes de l'abbasside Abû Ja'far AL-MANSÛR et de Hârûn AL-RACHÎD, ils traitent de médecine, de mathématiques, de sciences naturelles et d'astrologie (251).

Au reste, les traducteurs les plus réputés en Islam ne s'occupaient nullement de la traduction des livres grecs traitant des sciences inventoriées par GAUTHIER. Les traducteurs les plus attitrés traduisaient des livres de médecine, de philosophie et de mathématiques.

Masser JOUIH, traducteur officiel de 'Umar IBN 'ABD AL-'AZÎZ, a traduit du syriaque le livre *Le Carnet* du médecin Alexandrin Ahroun BEN AÏAN.

Hunaïn IBN ISHÂQ, qui a été choisi par AL-MA'MÛN à la présidence de Baït al-Hikma (La Maison de la Sagesse), s'est spécialisé dans la traduction des livres philosophiques, aussi bien ceux d'ARISTOTE que ceux de PLATON.

En premier lieu, le mouvement de traduction des oeuvres grecques en arabe est bien antérieur au califat d'AL-MANSÛR, mais de cela nous reparlerons plus tard.

En deuxième lieu, s'il est vrai que bon nombre des traducteurs étaient chrétiens, il est infondé de dire qu'ils l'étaient tous, ainsi que le laisse entendre l'analyse de GAUTHIER (247).

En troisième lieu, ce mouvement de traduction n'émanait pas de la volonté propre des traducteurs chrétiens, il procédait d'une volonté (que nous qualifierons plus tard de politico-religieuse) califale. Certes, nous n'aurons pas la candeur de prétendre que tous les ouvrages grecs traduits en arabe étaient commandités par le califat ; nous soutenons simplement que le mouvement de traduction était supervisé par les khalifes (248). Ce qui exclut la perception de ce mouvement comme forme d'opposition à l'Islam.

En quatrième lieu, si c'est surtout le concours des chrétiens qui a été sollicité dans l'oeuvre de traduction, c'est parce que les oeuvres à traduire en arabe étaient dans leur majorité rédigées en syriaque ou bien, dans une moindre proportion, en grec. Qui donc était mieux qualifié que les chrétiens pour ce genre de travail ?

Il est notoire, en effet, que le mouvement de traduction des oeuvres grecques en arabe, dans sa première phase du moins, n'a pas pris pour référence, les textes originaux rédigés en grec, mais bien les traductions syriaques; or, le syriaque est la langue naturelle des arméniens, anciens habitants de l'Irak et de la Syrie. Si bien qu'à la suite de la conquête musulmane de ces pays, les syrians maîtrisaient les deux langues : syriaque et arabe (249).

C'est, en somme, en raison de leurs compétences linguistiques et non du fait de leur appartenance confessionnelle que les syrians constituèrent la majorité des traducteurs. Nous nous retrouvons donc bien loin des interprétations hasardeuses de GAUTIHER.

Seulement, comme le critère de la vérité philosophique, à en croire IBN ROCHD, n'est nullement la majorité numérique, mais bien la valeur démonstrative, il conviendrait d'analyser les arguments présentés par GAUTHIER afin de juger du bien-fondé de ses conclusions.

Peut-on conclure, à l'instar de GAUTHIER, de l'origine chrétienne des traducteurs, du contenu des livres grecs traduits en arabe et de l'utilisation de ces livres par les mu'tazilites que la transmission des sciences et de la philosophie grecques était une forme d'opposition à l'Islam ?

1 - L'origine chrétienne des traducteurs :

L'appartenance des premiers traducteurs à la religion chrétienne est présentée par GAUTHIER comme argument déterminant. Non seulement il inaugure sa démonstration par cet argument, mais il lui consacre, de surcroît, de longs développements : « Les premiers traducteurs, dit-il, étaient tous des Chrétiens, c'est-à-dire aux regards des Musulmans, des opposants irréductibles, gens s'obstinant dans leur erreur, fermant volontairement les yeux à l'éclatante lumière de la révélation nouvelle, dernière et parfaite, et qui, profitant de la tolérance relative des vrais croyants, préféraient, en leur aveuglement, aux avantages mondains de la conversion les charges, les humiliations d'une condition ravalée; et dans l'autre monde, au paradis de Mohammed, la damnation éternelle» (246).

La justification de ces conclusions nous a été fournie quelques lignes plus haut : « Sous le second Khalife abbasside, dit GAUTHIER, El-Mançour, en l'an 148 de l'hégire (765 de notre ère), dans Baghdâd récemment fondée, des chrétiens de la secte nestorienne eurent traduit, du syriaque ou du grec en arabe, divers traités de science et de philosophie grecque ».

Toutefois, ce rappel historique ne nous semble pas légitimer les conclusion de GAUTHIER et cela pour, au moins, quatre raisons.

A - Les présupposés de la thèse de GAUTHIER :

La transmission des sciences et de la philosophie grecques comme forme d'opposition à l'Islam :

"L'étude des livres des Anciens est obligatoire de par la loi divine, puisque leur dessein dans leurs livres, leur but est [précisément] le but que la Loi divine nous incite (atteindre)".

IBN ROCHD, *Traité décisif*, p.6 (trad. GAUTHIER Léon).

"L'introduction des sciences dans le monde musulman était l'oeuvre collective d'esprits en lutte plus ou moins ouverte à contre l'Islâm ».

GAUTHIER Léon, *La théorie d'Ibn Roschd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, p.20.

Qui d'entre IBN ROCHD et GAUTHIER a raison ? Qui d'entre eux a tort ?

La réponse semble, de prime abord, évidente. Le consensus réalisé par la thèse de GAUTHIER est si large que nous ne saurions, de prime abord, douter de la légitimité de son analyse (245).

La démarche empruntée par GAUTHIER ne manque par d'originalité. Il commence par proclamer l'opposition de l'Islam à toute recherche rationnelle : « la religion musulman, dit-il, n'est pas seulement fondée, comme le judaïsme et le christianisme, sur une révélation divine, qui dépasse la raison et qui doit être acceptée sans discussion: elle est moins favorable qu'aucune autre religion aux initiatives de la raison humaine » (240). Mais quand il s'agira de justifier ce jugement, GAUTHIER n'imputera plus cet antirationalisme au dogme de l'Islam mais aux seuls "théologiens" et jurisconsultes musulmans. Il ne sera plus question d'opposition aux initiatives de la raison mais du fait « que la raison n'a été donnée à l'homme ni pour découvrir par elle-même les vérités d'ordre transcendant, ni pour trouver en elle-même la source des principes et des préceptes moraux » (241).

Seulement, lorsqu'on saura que ce jugement n'est que le résultat d'une interprétation assez libre du propos d'OSTRCROG (242) qui est lui-même une interprétation de la pensée d'AL-MÂWARDÎ (243); laquelle pensée repose sur une interprétation de certaines doctrines juridiques (244); il ne restera plus de doute quant au crédit qu'il faudrait accorder à de telles affirmations !

Ce qu'il conviendrait de considérer, en premier lieu, c'est que GAUTHIER, analysant la pensée rochdienne, se situe dans la perspective de l'histoire de la philosophie. Or, celle-ci a développé, de par sa propre historicité, un discours parallèle au discours des philosophes, érigeant en "vérités" des notions qui lui sont propres, quand bien même celles-ci en arriveraient à contredire les "vérités" des philosophes.

Ainsi, touchant la question qui nous intéresse ici, l'histoire de la philosophie a dégagé un certain nombre de "vérités" qui sous-tendent les conclusions de GAUTHIER. Rendre raison de cette situation paradoxale où l'explicitation se mue en contradiction passe impérativement par la définition de ces "vérités".

Que l'Islam s'oppose à toute recherche rationnelle, voilà un premier postulat qui, par définition, ne requiert aucune démonstration. Que cette religion soit hostile aux sciences et à la philosophie grecque, c'est ce qu'atteste la transmission de ces savoirs grecs au monde islamique, qui n'est, en dernière analyse, qu'une forme d'opposition à l'Islam. Au reste, le fanatisme des musulmans dont l'"orthodoxie" est la plus parfaite expression - le rationalisme mu'tazilite n'étant qu'un accident de l'histoire - suffirait à lui seul à expliquer l'opposition de l'Islam à la raison et, partant, à la philosophie.

CHAPITRE TROISIEME :

L'AVERROES tantôt rationaliste tantôt fidéiste de GAUTHIE

"La philosophie est la compagne de la religion et sa soeur de lait... Elles sont compagnes par nature, amies par essence et par disposition innée".

IBN ROCHD, Traité décisif p.32 (trad. GAUTHIER).

"Il est difficile de concevoir deux tendances, deux esprits plus radicalement opposés que la philosophie telle que la reçurent les falâçifa et celui de la religion musulmane".

GAUTHIER Léon, La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie, p.20.

Formules contradictoires ? Assurément. Mais de quel intérêt serait la confrontation de ces deux citations si l'on observe, d'une part, que le discours philosophique n'appelle nullement à l'uniformité des pensées et que, d'autre part, ces appréciations sont d'une telle généralité que l'on ne saurait en exiger une quelconque rigueur démonstrative ?

L'intérêt que présente la superposition de ces deux formules ne réside pas tant dans le fait qu'elles soient en elles-mêmes contradictoires, mais que, prétendant à la complémentarité, elles se contredisent. En effet, l'unique ambition de GAUTHIER était d'exposer et d'expliciter le propos d'IBN ROCHD. Comment en est-il arrivé à le contredire ? Voilà qui mérite quelques explications.

cependant, le Commentateur asservit, naturellement, en quelques mesure, sa pensée à celle du texte qu'il veut élucider, tandis que dans le *Tahâfot*, écrit pour repousser les attaques dirigées par El-Ghazâli contre la philosophie, Ibn Rochd parle en son propre nom et n'expose que sa propre doctrine » (239).

Ainsi, c'est en ayant identifié la pensée d'IBN ROCHD à celle d'ARISTOTE que RENAN en arriva à considérer la doctrine philosophique du Commentateur comme étant intrinsèquement antithétique de la religion. GAUTHIER estime que cette conclusion est infondée : « Renan s'est donc trompé, et il ne pouvait guère faire autrement, sur l'attitude d'Ibn Rochd à l'égard de la religion, par conséquent sur l'esprit même de toute sa philosophie et de toute la philosophie arabe. Si le rationalisme absolu a pour conséquence nécessaire une hostilité ouverte, ou seulement une indifférence complète à l'égard des symboles religieux des croyances traditionnelles, Ibn Rochd ne peut être taxé de rationalisme absolu » (239). Seulement, il ne parviendra pas, lui non plus, à rompre définitivement avec la légende médiévale de l'AVERROES impie.

ses bévues suffiraient pour prouver que le texte est toujours resté fermé pour lui. Un de ses ennemis les plus acharnés, Louis Vivès, les a curieusement relevées. Il confond Protagoras avec Pythagore, Cratyle avec Démocrite; Héraclite devient une secte philosophique, celle des herculéens! Le premier philosophe de la secte des herculéens a été Socrate, comme Anaxagore est le chef de l'école italique » (233). Un peu plus loin, l'auteur de l'*Averroès et l'averroïsme* ajoute : « Quant à la barbarie du langage d'Averroès, peut-on s'en étonner quand on songe que les éditions imprimées de ses oeuvres n'offrent qu'"une traduction latine d'une traduction hébraïque d'un commentaire fait sur une traduction arabe d'une traduction syriaque d'un texte grec"; quand on songe surtout au génie si différent des langues sémitiques et de la langue grecque, et à l'extrême subtilité du texte qu'il s'agissait d'éclaircir ? Comment la pensée originale ne se serait-elle évaporée dans ces transfusions répétées ? Si tous les secours de la philologie moderne, si toute la pénétration des meilleurs esprits ne suffisent pas pour lever les voiles qui enveloppent pour nous la pensée d'Aristote, comment Ibn-Roschd, qui n'avait entre les mains que des versions souvent inintelligibles, aurait-il été plus heureux ? » (234). RENAN conclut enfin : « L'on est presque tenté de lui savoir gré de n'avoir pas fait plus de contresens » (235).

Nous pouvons, maintenant, apprécier à sa juste mesure l'affirmation de RENAN : « Il faut pourtant s'y résigner à l'avance; il ne sortira de cette étude presque aucun résultat que la philosophie contemporaine puisse s'assimiler avec avantage si ce n'est le résultat historique lui-même » (236). A en croire ce jugement, l'intérêt philosophique que peut présenter la pensée d'AVERROES serait quasi nul. En effet : « Valait-il mieux étudier sur des traductions détestables que de l'étudier dans le texte ? Valait-il mieux connaître Platon par quelque mauvais commentaire du Timée, ou par des citations de seconde main, que par l'ensemble de ses oeuvres ? » (237).

Mais ne peut-on espérer de l'étude d'IBN ROCHD qu'une meilleur connaissance d'ARISTOTE et de PLATON ? RENAN, n'ayant vu en notre philosophe que le Commentateur, répond par l'affirmative. GAUTHIER justifiera cette réponse en insistant sur le fait qu' : « A l'époque où il écrivait son livre, ainsi qu'il en fait lui-même la remarque, "aucune partie du texte arabe d'Ibn-Rochd n'avait été publiée". Les trois traités sur l'accord de la philosophie et de la religion ne lui étaient connus que par un résumé incolore de quelques lignes, donné par Munk d'après une traduction hébraïque, dans la première édition du *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, sous l'article *Averroès*. Quant au *Tahâfot el-Tahâfot*, le texte arabe en était considéré comme perdu, il en subsistait une mauvaise traduction en latin, par Calo Calonyme, publiée dans les oeuvres latines d'Averroès, sous le titre de *Destructio Destructionum*... et il s'en tint à la doctrine des Commentaires, dans lesquels,

méconnu la pensée philosophique d'AVERROES, c'est-à-dire celle contenue dans ses commentaires.

Les contemporains et compatriotes du philosophe, nous l'avons vu, ont fait preuve de la même méconnaissance, tant il est vrai qu'ils ne font aucune référence aux commentaires : « tous les écrits d'Ibn-Roschd mentionnés par Ibn-el-Abbar sont juridiques, médicaux ou grammaticaux. Dans un "Index" de livres défendus, contenu dans notre ms 525, on ne signale comme dangereux que certains passages d'un de ses écrits de droit canon; Mohamed ben-Ali de Xativa ne lui attribue de même qu'un écrit, et cet écrit est un livre de droit » (229). Pour eux, comme pour l'ensemble de la postérité musulmane d'IBN ROCHD, celui-ci est surtout célèbre par son oeuvre juridique. Tout comme son grand-père, notre philosophe était, en effet, un juriste fort réputé. Aussi, les musulmans le distinguaient-ils de son illustre aïeul par l'épithète le "petit-fils". Fidèle à sa manière de voir, RENAN ne pouvait admettre qu'IBN ROCHD le juriste puisse supplanter le Commentateur; il y a donc vu une preuve supplémentaire du manque de célébrité d'AVERROES en Islam : « Par un de ces caprices de la renommée dont on a plus d'un exemple, cet Averroès, dont le nom a presque atteint, chez les Latins, la célébrité de celui d'Aristote, est distingué chez les Arabes de ses illustres ascendants par l'épithète de "el-hafîd" (le petit-fils) » (230).

Pourtant, RENAN est le premier à reconnaître que les commentaires rochdiens de l'oeuvre du Stagirite sont d'une bien mince valeur : « Ajoutons, cependant, que ces commentaires ne peuvent avoir pour nous qu'un intérêt historique et qu'on perdrait sa peine si l'on cherchait a en tirer quelque lumière pour l'interprétation d'Aristote » (231).

Comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement puisque AVERROES ignore jusqu'aux notions les plus élémentaires de la littérature grecque : « les bévues d'Ibn-Roschd, en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer, il prétend trouver des tragédies et des comédies dans les panégyriques et les satires des Arabes, et même dans le Coran » (232).

L'ignorance manifeste de la langue grecque dont témoignent les commentaires, ajoutée aux traductions approximatives sur lesquelles notre philosophe fondait son commentaire, ne suffirait-elle pas à dénier toute valeur au "Grand Commentaire" ? RENAN n'hésite pas à répondre par l'affirmative : « Ibn-Roschd n'a donc lu Aristote que dans les anciennes versions faites du syriaque par Honein Ibn-Ishak, Iahaya ben-Adi, Abou-Baschar (sic) Mata, etc...

cette consultation pour présenter le cadi trop éclairé comme un hérétique et un mécréant » (223).

Il n'est pas jusqu'au manque de célébrité posthume d'AVERROES chez les "arabes" qui n'ait été exploité par RENAN afin de démontrer l'"hétérodoxie" du Commentateur. Celui-ci, à en croire l'auteur de l'*Averroès et l'averroïsme*, n'a jouit dans l'histoire de la pensée musulmane d'aucune renommée : « ... cet Averroès, qui pendant quatre siècles a eu chez les juifs et chez les chrétiens une si longue série de disciples, et dont le nom a figuré tant de fois dans la grande bataille de l'esprit humain, n'a point fait école chez ses compatriotes,...le plus célèbre des Arabes aux yeux des Latins est tout à fait ignoré de ses coreligionnaires » (224). Démontrant ce qu'il estime être un manque de célébrité de notre philosophe, RENAN ajoute : « Le nom même d'Ibn-Roschd n'est prononcé dans Hadj-Khalfa (sic) qu'incidemment... Ni Ibn-Khallekan, ni Safadi n'en disent un mot dans leurs Vies des grands hommes de l'islamisme; Djémal-eddine al-Kifti, qui le suivit d'une génération (1172-1248), ne le nomme pas dans son *Histoire des philosophes*... Ses contemporains et compatriotes eux-mêmes en connaissent à peine l'existence » (225).

Quelles sont les causes de cette absence de renommée ? RENAN n'hésite pas à répondre que c'est l'"hétérodoxie" d'AVERROES : « La vraie postérité d'Ibn-Roschd et la continuation immédiate de la philosophie arabe se retrouveront chez les juifs, dans l'école de Moïse Maïmonide. Or cette doctrine de Maïmonide est jugée fort sévèrement par les musulmans. L'orthodoxe Makrizi dit que Moïse Maïmonide fit de ses coreligionnaires des "moattil", et qu'il n'y a pas de secte qui s'écarte davantage des religions divines établies par le ministère des prophètes » (226).

Toutefois, pour peu que l'on observe dans le détail le propos de RENAN, on s'apercevra que ses conclusions sur le manque de célébrité d'AVERROES en Islam et, partant, son "hétérodoxie", sont commandées, là aussi, par le fait qu'il n'a vu en IBN ROCHD qu'un commentateur d'ARISTOTE. Ainsi, si « Le nom même d'Ibn-Roschd n'est prononcé dans Hadji-Khalfa (sic) qu'*incidemment* », c'est parce que celui-ci le cite qu' « à propos de l'ouvrage de Gazzali qu'il a réfuté et du poème d'Ibn-Sina qu'il a commenté » (227).

Nous voyons donc que, pour RENAN, méconnaître les commentaires - et surtout le "Grand Commentaire" - c'est méconnaître AVERROES. Cela est encore plus vrai de Jafeï (sic) et des chroniqueurs, en général, qui : "en mentionnant sa mort sous l'année 595, se contentent de dire vaguement qu'il composa beaucoup d'ouvrages; mais on voit que le nom même du grand commentaire n'est pas arrivé jusqu'à eux » (228). C'est dire à quel point ils ont

et l'averroïsme, extraits du *Fasl al-Maqâl* (*Traité décisif*), du *Al-Kashf 'an Manâhij al-'Adilla* (*La découverte des voies démonstratives*) et d'une traduction approximative du *Tahâfut al-Tahâfut* (*Effondrement de l'Effondrement*), seront ainsi mis à contribution afin d'attester l'incrédulité du Commentateur. Renvoyant aux deux premiers, RENAN affirme qu' « Ibn-Roschd ne se dissimule pas que quelques-unes de ces doctrines, celles de l'éternité du monde, par exemple, sont contraires à l'enseignement de toutes les religions » (218). Le troisième ouvrage, le *Tahâfut al-Tahâfut* conforte le même jugement : "Le passage de la *Destruction de la destruction* où Averroès a insisté avec le plus de hardiesse sur le parallèle des religions, est intitulé dans les éditions italiennes : "Sermo de legibus", et relevé par l'annotateur avec une intention évidente » (219).

En somme, le moyen-âge n'était pas totalement infondé à voir en notre philosophe le représentant de l'impiété : « On voit donc que ce n'est pas sans quelque raison que l'opinion chargea Averroès du mot des "Trois imposteurs" » (220).

Au reste, la disgrâce du philosophe ne constitue-t-elle une preuve significative de son "hétérodoxie" ? RENAN n'hésite pas à le proclamer : « on ne peut douter, dit-il que la philosophie n'ait été la véritable cause de la disgrâce d'Ibn-Roschd. Elle lui avait fait de puissants ennemis qui rendirent son orthodoxie suspecte à Almansour. Tous les hommes instruits dont la fortune excitait l'envie, étaient en butte aux mêmes accusations » (221). « La révolution qui perdit Ibn-Roschd, ajoute-t-il, fut, on le voit, une intrigue de cour: le parti religieux réussit à chasser le parti philosophique » (222). Rapportant le récit des causes ayant entraîné la disgrâce d'AVERROÈS selon AL-'ANSÂRÎ, RENAN en profite pour mettre en exergue l'"hétérodoxie" du Commentateur : « Une autre anecdote nous a été conservée par EL-Ansâri sur la foi du théologien qui y joua le rôle principal. Une prédiction s'était répandue en Orient et dans l'Andalousie, d'après laquelle, à certain jour, il s'élèverait un ouragan qui détruirait l'espèce humaine. Le peuple en était fort effrayé et songeait déjà à s'enfuir dans les cavernes ou à se cacher sous terre. Ibn Roschd était alors Cadi de Cordoue. Le gouverneur ayant rassemblé les savants et les hommes graves pour les consulter, Ibn-Roschd se permit d'examiner la chose au point de vue physique, et d'après les pronostics des étoiles. Un théologien nommé Abd-el-Kébir, se mêlant alors à la conversation, lui demanda s'il ne croyait pas ce qui est rapporté de la tribu d'Ad, qui fut exterminée de cette manière. Ibn-Roschd répondit d'une façon peu respectueuse pour cette fable, consacrée par le Coran. La critique historique est le péché que les théologiens peuvent le moins pardonner; les ennemis d'Ibn-Roschd prirent occasion du scandale que causa

philosophes anciens (212). Obnubilé par la figure légendaire d'AVERROES le Commentateur, l'auteur de l'*Averroès et l'averroïsme* n'accordera aucun crédit à ces déclarations, il n'y verra qu'une prudente et habile manoeuvre visant à tromper la vigilance de la "masse fanatique" : « Peut-être, avancera-t-il, n'était-ce là qu'une précaution pour philosopher plus librement à l'ombre d'autrui » (213).

Pour RENAN donc, comme pour tout le moyen-âge, la pensée philosophique d'AVERROES ne diffère en rien de celle d'ARISTOTE. Cette ambivalence l'amènera à perpétuer la seconde légende forgée par le moyen-âge - et qui n'est en fait que la conséquence logique de la légende du Commentateur l'incrédulité d'AVERROES.

2 - L'incrédulité d'AVERROES :

Nous l'avons déjà dit : RENAN a conclu à l'"hétérodoxie" de notre philosophe parce que, n'ayant vu en lui que le Commentateur, il a considéré comme siennes les théories philosophiques d'ARISTOTE qui sont, elles, à coup sûr, "hétérodoxes". L'auteur de l'*Averroès et l'averroïsme* n'a, en fait, jamais distingué la pensée d'AVERROES des doctrines des philosophes grecs qu'il commente. Parlant de la *Paraphrase de la République de Platon*, il affirme que : « C'est le livre où l'irréligion d'Ibn-Roschd s'est le plus démasquée » (214). Le commentaire rochdien de la *Physique* d'ARISTOTE lui paraît révélateur de l'incrédulité du Commentateur : « Quelquefois sa pensée incrédule se découvre avec plus de liberté encore. Au premier livre de la *Physique*, après avoir cherché à établir l'impossibilité du dogme de la création, il se demande quelle a pu être l'origine d'une opinion aussi absurde » (215). Ce même commentaire lui permettra de justifier la légende moyen-âgeuse de l'AVERROES impie : « Il n'est pas jusqu'à la pensée impie qui, durant tout le moyen-âge, pesa sur Averroès, l'idée des trois religions qui ne se retrouve en germe dans ces écrits. Ces expressions : "Omnes leges, loquentes trium legum quae hodie sunt", reviennent souvent sous sa plume et semblent impliquer dans son esprit une généralisation hardie » (216).

L'"hétérodoxie" du Commentateur ne fait plus aucun doute dans l'esprit de RENAN : « Il (Averroès) philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc » (217). Les quelques bribes des écrits personnels dont disposait l'auteur de l'*Averroès*

ses études du type commun des savants musulmans. Il sait ce que les autres : la médecine, c'est-à-dire Galien; la philosophie, c'est-à-dire Aristote; l'astronomie, c'est-à-dire l'"Almageste" » (206).

Comment, dès lors, pourrait-on s'attendre à ce que l'AVERROES de RENAN dise autre chose que ce qu'avait dit ARISTOTE ? Comment, surtout, pourrait-il se soustraire aux doctrines aristotéliciennes - véhiculées par le "péripatétisme arabe" - contredisant point par point les dogmes religieux ?

En fait, les antécédents philosophiques "profanes" d'AVERROES - selon l'expression même de RENAN (207) - joints à sa qualité de Commentateur du Stagirite ne pouvaient déboucher que sur une pensée, au mieux, "hétérodoxe".

Comment qualifier autrement une pensée qui adopte, sans restriction aucune, les théories de l'unité de l'intellect (208) et de l'immortalité de l'âme (209) mettant ainsi en question les principes mêmes de la création et de la résurrection tels qu'ils sont professés par les trois religions ? Comment ne pas conclure à l'"hétérodoxie" d'AVERROES, alors qu'il n'hésite pas à contredire l'omnipotence divine en limitant le champ d'action de la Providence aux "cause générales", soustrayant, par là-même, le particulier, c'est-à-dire l'individu à sa connaissance (210) ?

Au reste, la théorie de l'éternité du monde que le Commentateur professe à l'encontre des dogmes religieux ne suffirait-elle pas à compter sa pensée au nombre des théories damnables (211) ?

Cela ne fait, au premier abord, aucun doute. Seulement, là encore, une lecture plus attentive de *l'Averroès et l'averroïsme* amène à cette conclusion : RENAN a fondé son analyse sur les commentaires en général, et, plus particulièrement, sur le "Grand Commentaire". Que l'on se rappelle du jugement que celui-ci a formulé à la page soixante trois de sa thèse : « Jamais, sans doute, il [Averroès] ne se permet d'exprimer dans son commentaire une pensée différente de celle de son maître [Aristote] ». Que l'on se souvienne que la forme même du "Grand Commentaire" imposait à notre philosophe de s'en tenir non seulement à l'esprit mais aussi à la lettre du discours aristotélicien. Et l'on sera contraint de se poser cette question : les théories philosophiques attribuées par RENAN à AVERROES expriment-elles réellement la pensée de celui-ci ou bien ne sont-elles que la doctrine d'ARISTOTE ?

Notre philosophe a, du propre aveu de RENAN, tranché la question en déclarant expressément que les opinions philosophiques contenues dans ses commentaires, n'expriment nullement sa propre doctrine mais celle des

Le résultat n'est guère plus concluant lorsque notre philosophe, disposant des ouvrages d'ARISTOTE, disserte sur la Logique, la Physique ou la Métaphysique. Son propos ne parvient jamais à s'élever au-dessus du plagiat soit du texte même du Stagirite : « On ne peut douter que la théorie de l'union ne soit calquée sur la description de la vie divine, telle qu'elle se lit aux chapitres VII et IX du XIIe livre de la *Métaphysique* » (200). « La théorie d'Ibn-Roschd sur les intelligences planétaires n'est qu'un commentaire amplifié du XIIe livre de la Métaphysique » (201). « Jusqu'ici Ibn-Roschd ne me semble qu'un interprète fidèle et intelligent de la pensée d'Aristote, exprimée surtout au Ier et au VIIIème livre de la *Physique* et au XIIème de la *Métaphysique* » (202), soit des commentaires réalisés par le péripatétisme arabe sur l'oeuvre d'ARISTOTE : « sa théorie de l'intellect humain n'est, de même, que le troisième livre du *Traité de l'âme*, interprété avec la subtilité, les rapprochements hasardés et le mélange de doctrines mystiques qui caractérisent la philosophie arabe » (203).

Quoiqu'il en soit de l'intérêt que peut présenter l'étude de la pensée d'AVERROES, nous y reviendrons d'ailleurs plus tard, un fait est désormais certain pour RENAN : la pensée du Philosophe de Cordoue ne doit être entendue qu'à travers ses commentaires d'ARISTOTE. Toutes les opinions exposées dans les écrits personnels et contredisant celles exprimées dans les commentaires seront sacrifiées par RENAN. Elles ne servent, à en croire ce dernier, qu'à mieux tromper une foule musulmane fanatique et, partant, hostile à la philosophie : « Je ne puis expliquer que par une contradiction manifeste certains passages de la *Destruction de la destruction*, où pour ne pas compromettre la philosophie devant ses adversaires, Ibn Roschd semble admettre l'immortalité. J'ai déjà fait observer que ce n'est pas dans ce livre qu'il faut chercher la véritable pensée d'Ibn Roschd » (204). RENAN ne reculera devant aucune incongruité afin d'accréditer cette idée. Parlant du livre d'IBN ROCHD *Tahâfut al-Tahâfut* (*Effondrement de l'effondrement*), il n'hésite pas à affirmer : « La doctrine qui y est exposée est, sur plusieurs points, en contradiction flagrante avec celle d'Ibn-Roschd » (205). L'incohérence apparente qui se dégage de ce propos sera vite dépassée lorsqu'on saura que la doctrine philosophique d'AVERROES et celle d'ARISTOTE sont absolument identiques. De sorte que toute pensée contredisant la doctrine du Stagirite contredit par là-même celle du Commentateur. Or, les opinions exposées par IBN ROCHD dans le *Tahâfut al-Tahâfut* sont opposées à la doctrine aristotélicienne, partant, elles sont opposées à la pensée d'AVERROES.

Il n'est pas jusqu'aux sources helléniques auxquelles l'esprit du Commentateur s'est abreuvé qui n'attestent l'ambivalence des doctrines averroïstes et aristotéliciennes : « On ne peut pas dire qu'Ibn-Roschd sorte par

d'une doctrine originale une longue famille de penseurs. Or, une connaissance plus étendue de la philosophie arabe amène à ce résultat, en apparence singulier, que le système désigné au moyen-âge et à la Renaissance sous le nom d'averroïsme n'est que l'ensemble des doctrines communes aux péripatéticiens arabes (...). Resté seul en vue comme représentant de la philosophie arabe, Ibn-Roschd eut la fortune des derniers venus et passa pour l'inventeur des doctrines qu'il n'avait guère fait qu'exposer d'une manière plus complète que ses devanciers » (196).

C'est ainsi que RENAN finit par refuser toute originalité à la pensée d'AVERROES. Même les faux-fuyants que celui-ci invoque pour échapper à la "masse musulmane fanatique" - selon l'expression de RENAN - ne sont pas de son fait puisque nous les retrouvons chez tous les "philosophes arabes" : « A la fin de son commentaire moyen sur la "Physique", il déclare qu'il n'a eu d'autre intention que d'énoncer le sentiment des péripatéticiens sans dire sa propre opinion, et, que, comme Gazzali, il a voulu seulement faire connaître les systèmes des philosophes, pour qu'on puisse les juger en toute connaissance de cause et les réfuter s'il y a lieu. A la fin de sa lettre sur l'union de l'intellect séparé avec l'homme, il décline également la responsabilité des doctrines qui y sont contenues. Peut-être n'était-ce là qu'une précaution pour philosopher plus librement à l'ombre d'autrui. Il faut convenir au moins que ce tour est très fréquent chez les Arabes » (197).

Nous le voyons, la pensée philosophique d'AVERROES est toujours restée, pour RENAN, enchaînée à ARISTOTE soit directement soit par l'entremise du "péripatétisme arabe". A chaque fois où le Commentateur a voulu se passer de l'oeuvre du Stagirite, son génie s'est révélé bien terne.

En politique par exemple, l'intelligence du philosophe de Cordoue a été prise en défaut : « La politique d'Ibn-Roschd, on s'y attend bien, n'a pas grande originalité. Elle est toute entière dans sa Paraphrase de la République de Platon. Rien de plus bizarre que de voir prise au sérieux et analysée comme un traité technique cette curieuse fantaisie de l'esprit grec » (198).

En morale, la pensée d'AVERROES qui ne se fondait pas, en l'occurrence, sur l'oeuvre aristotélicienne, paraît fort superficielle : « La morale occupe très peu de place dans la philosophie d'Ibn-Roschd. En général, les Ethiques d'Aristote, sans doute parce qu'elles portent un cachet beaucoup plus hellénique, n'eurent pas chez les Arabes une fortune comparable à celle des oeuvres logiques, physiques et métaphysiques » (198).

Commentaire" est toute différente. Il prend l'un après l'autre chaque paragraphe du philosophe, qu'il cite "in extenso" , et l'explique membre par membre, en distinguant le texte par le mot "kâla" (Il dit), équivalant aux guillemets. Les discussions théoriques sont introduites sous forme de digressions (...) Ibn-Roschd a évidemment emprunté aux commentateurs du Coran ce système d'exposition littérale, où ce qui appartient à l'auteur est soigneusement distingué de ce qui appartient au glossateur » (192).

Le "Grand Commentaire" a ainsi présenté pour tout le moyen-âge un double intérêt. En premier lieu, il permettait aux philosophes médiévaux de connaître le texte même d'ARISTOTE. En second lieu, il facilitait l'accès à la pensée du Stagirite en réduisant au maximum le risque de s'égarer dans les méandres des théories philosophiques propres au commentateur. Le "Grand Commentaire" s'apparentait davantage à une explicitation qu'à une interprétation.

En somme, l'originalité d'AVERROES, par rapport aux autres commentateurs, se résume en l'absence d'originalité, à l'égard de la pensée d'ARISTOTE, dont témoigne son "Grand Commentaire" !

RENAN semble adopter intégralement ce jugement : « il [Averroès] recueillit presque seul la gloire des travaux qu'il n'avait guère fait que présenter dans leur ensemble. Averroès est en quelque sorte le Boèce de la philosophie arabe, un de ces derniers venus compensant par le caractère encyclopédique de leurs oeuvres ce qui leur manque en originalité, discutant, commentant, parce qu'il est trop tard pour créer" (193).

Pour lui aussi, la doctrine d'AVERROES n'est qu'un plagiat de la pensée d'ARISTOTE : « Jamais, sans doute, il ne se permet d'exprimer dans son commentaire une pensée différente de celle de son maître » (194). Il va même jusqu'à railler la fidélité de notre philosophe à la pensée du Stagirite : « L'admiration superstitieuse d'Averroès pour Aristote a été souvent remarquée » (195).

Pourtant, une lecture plus attentive de la thèse de RENAN nous amènera à rectifier cette fausse impression. Des deux termes de l'appréciation portée par le moyen-âge sur la philosophie du Commentateur, RENAN ne retiendra que le second. Certes pour lui, comme pour tout le moyen-âge, AVRROES n'est qu'un fidèle interprète de la pensée d'ARISTOTE. Seulement, là où il contredit le jugement médiéval, c'est lorsqu'il dénie à notre philosophe toute originalité par rapport aux autres commentateurs arabes du Stagirite : « A voir le nom d'Averroès revenir sans cesse dans l'histoire de la philosophie, on serait porté à l'envisager comme un de ces grands fondateurs de systèmes qui ont rallié autour

« Pomponnat étant presenté comme le fondateur de l'alexandrisme, bien qu'à vrai on ne remarque chez lui aucun attachement systématique pour Alexandre, la symétrie voulait qu'Achillini devînt le chef des averroïstes. Cette classification serait tout artificielle, si on prétendait qu'Achillini a réellement soutenu l'unité des âmes et l'immortalité collective. Tout en reconnaissant que, sur ces deux points, la doctrine d'Averroès est conforme à celle d'Aristote, Achillini rejette expressément ces théories comme opposées à la foi. Mais, à un autre point de vue, Achillini mérite le nom d'averroïste, je veux dire par l'importance qu'il accorde au "Commentaire" » (187).

De même, à Padoue la méthode du "Grand Commentaire" a supplanté, dans l'école averroïste, la doctrine philosophique elle-même. RENAN souligne cette idée avec insistance : « Le mot d'averroïsme ne représentait plus une doctrine, mais la confiance accordée au "Grand Commentaire" dans l'interprétation d'Aristote » (188). « Le mot "averroïste", enfin, n'impliquant plus aucune nuance d'opinion, mais désignant seulement un homme ayant beaucoup étudié le "Grand Commentaire » (189).

La qualité d'"averroïste" était accordé à tout philosophe padouan ayant contribué à la consécration du "Grand Commentaire" : « Gaetano de Tiene (1387-1465) est présenté d'ordinaire comme le fondateur de l'averroïsme padouan. Cela n'est point exact, puisque l'autorité d'Averroès était déjà établie à Padoue depuis plus d'un siècle, quand ce maître commença à y enseigner en 1436. Néanmoins Gaetano, par sa fortune, sa position sociale, son enseignement et ses écrits, contribua puissamment à augmenter l'autorité du "Grand Commentaire » (190). « Enumérer tous les Padouans ou Bolonais qui, au XVe siècle, ont commenté Averroès, ce serait dresser la liste de tous les professeurs de Padoue et de Bologne. Claude Betti et Tibère Bazilieri de Bologne, Laurent Molino de Rovigo, Appolinaire Offredi, Barthélemi Spina, Jérôme Sabionetta virent leurs leçons adoptées comme une facile interprétation du "Grand Commentaire" » (191).

Mais en quoi ce "Grand Commentaire" - qui a fait arriver AVERROES à la célébrité au moyen-âge - se distingue-t-il du "Commentaire Moyen" et de la "Paraphrase" employés par les autres Commentateurs d'ARISTOTE ?

RENAN nous fournit la réponse à cette interrogation : « La forme du "Grand Commentaire" appartient en propre à Ibn-Roschd. Les philosophes qui l'avaient précédé, Avicenne et Alfarabi, n'avaient employé d'autre commentaire que la paraphrase, dans le genre de celle d'Albert le Grand.

On fondait le texte aristotélique dans une exposition suivie, où le texte et la glose restaient indistincts. La méthode d'Ibn-Roschd dans le "Grand

(...). Durant le XIVème et le XVème siècle, au contraire, Averroès est le commentateur par excellence, le seul que l'on copie, le seul que l'on cite. Pétrarque le regarde comme le premier, le seul peut-être qui ait commenté les oeuvres complètes d'un auteur ancien . Patrizzi l'envisage comme le père de toute la scolastique et le seul commentateur que le moyen-âge ait connu. Quand Louis XI entreprend, en 1473, de régler l'enseignement philosophique, la doctrine qu'il recommande est celle d'Aristote et de son commentateur Averroès, reconnue depuis longtemps pour saine et assurée » (183).

Il nous faudra, toutefois, préciser que ce ne sont pas tant les "Paraphrases" ou les "Commentaires Moyens" qui ont valu à notre philosophe cette distinction, mais bien son "Grand Commentaire" de l'oeuvre d'ARISTOTE : « C'est par son "Grand Commentaire" qu'il [Averroès] est arrivé à constituer un des pôles de l'autorité philosophique : "La nature interprétée par Aristote -Aristote interprété par Averroès" » (184).

Au reste, la philosophie juive n'avait-elle pas introduit AVERROES dans la scolastique grâce au "Grand Commentaire" : « Les oeuvres d'Aristote, accompagnées du "Grand Commentaire" d'Ibn Roschd, seront désormais la base exclusive de la philosophie juive. C'est aux juifs qu'Averroès est redevable de sa réputation de commentateur. C'est d'eux qu'il reçut le titre, depuis confirmé par l'école de Padoue, d' "Âme et d'intelligence d'Aristote "(185).

La qualité d'averroïste sera bientôt accordée à tous les philosophes scolastiques qui emprunteront la méthode dite du "Grand Commentaire". Quand bien même leur doctrine philosophique serait diamétralement opposée à celle du philosophe de Cordoue, ils seront comptés, par le moyen-âge et par RENAN lui-même au nombre des averroïstes.

En scolastique, il en est ainsi pour THOMAS D'AQUIN qui « est à la fois le plus sérieux adversaire que la doctrine averroïste ait rencontré et, on peut le dire sans paradoxe, le premier disciple du grand Commentateur. Albert doit tout à Avicenne; saint Thomas, comme philosophe, doit presque tout à Averroès. Le plus important des emprunts qu'il lui a faits est sans contredit la forme même de ses écrits philosophiques.

Il faut se rappeler qu'Averroès est bien le créateur de la forme du "Grand Commentaire" » (186). Cela est aussi vrai d'ACHILLINI qui fut considéré comme le chef de file des averroïstes alors que sa doctrine philosophique ne présente aucune similitude avec celle de notre philosophe. Là encore la primoté du "Grand Commentaire" au moyen-âge se fait sentir. En effet, ACHILLINI mérita le nom d'averroïste - abstraction faite de sa philosophie propre - en raison de son usage fréquent de la méthode du "Grand Commentaire" :

1 - AVERROES n'est qu'un commentateur d'ARISTOTE :

Il n'est pas dans toute l'histoire des études averroïstes, aussi bien médiévales que contemporaines, une affirmation qui ait réalisé un consensus aussi large. Tout le moyen-âge n'a vu en notre philosophe qu'un commentateur d'ARISTOTE. Cette vérité est suffisamment démontrée dans l'excellente histoire de l'averroïsme médiéval exposée par RENAN dans sa thèse. Cela, d'ailleurs, n'a rien d'étonnant, puisque seuls les commentaires d'AVERROES étaient connus au moyen-âge.

Il devrait en aller tout autrement aujourd'hui que l'on connaît, sinon en totalité du moins en partie, les écrits personnels d'IBN ROCHD. Comment expliquer dès lors que le mythe du Commentateur persiste encore ? Les traces de cette légende sont encore perceptibles chez bon nombre d'auteurs, et ce ne sont pas QUADRI G. (153), CARRA DE VAUX (154), GAUTHIER Léon (155), CORBIN Henry (156), GOMEZ Emilio Garcia (157), 'ABDOU Mohamed Mohamed 'Ismâ'îl (158), JOM'A Mohamed Lotfî (159), PALENCIAS Angel (160), HASSAN Ibrâhîm Hassan (161), THERY G. (162), DE BOER (163), BADAWÎ 'Abdurrahmân (164), AL-BAYYÛMÎ Mohamed Rajab (165), KHALIDÎ Salâh al-Dîn (166), HIRMAN Lay (167), JAHAMI Girard (168), MADKOUR 'Ibrâhîm (169), 'AYYÂD Mohamed Kâmil (170), CHAIX-RUY J. (171), ALLARD Michel (172), FAKHRÎ Mâgid (173), ROSENTHAL E. I. J. (174), BURLOT Joseph (175), ADDAFFAA 'Alî 'Abdallah (176), KOUMAYR Youhanna (177), CHARAFEDDINE Khalîl(178), 'ABÛ RAYÂNE Mohamed 'Alî (179), SALEM 'Abdelazîz (180), 'AMARA Mohamed (181), et AL-'IRÂKY 'Âtif (182) qui nous démentiront sur ce point.

Cette persistance de la légende d'AVERROES le Commentateur nous paraît révélatrice de la difficulté qu'éprouvent les historiens de la philosophie à se défaire d'une idée qui a prévalu pendant plus de sept siècles.

La scolastique, en effet, avait très tôt cantonné la pensée philosophique d'AVERROES dans les Commentaires. Dès le XIVème siècle, on désignait le philosophe de Cordoue invariablement par son patronyme latinisé : AVERROES, ou par sa qualité : le Commentateur : « C'est surtout au XIVème siècle que l'autorité du "Commentaire" devint absolue et incontestée. Au XIIIème siècle, Averroès reste encore dans l'opinion au-dessous d'Avicenne

1/ AVERROES n'est qu'un commentateur d'ARISTOTE.

2/ La pensée philosophique d'AVERROES est intrinsèquement antithétique des religions, en général et, plus particulièrement, de la religion musulmane.

Force nous est de reconnaître que ces "vérités" sont en parfaite harmonie avec les diverses acceptions de RENAN que nous avons précédemment dégagées. AVERROES, en sa qualité de "philosophe arabe" ne pouvait être qu'un commentateur d'ARISTOTE et, de par sa double qualité de "philosophe" et de "philosophe arabe" (entendez : péripatéticien), il ne pouvait être qu'un "libre-penseur".

C'est précisément parce qu'il perpétue, par ces "vérités", le discours médiéval, que l'AVERROES de RENAN n'est pas arrivé à rompre définitivement avec la légende de l'AVERROES impie héritée du moyen-âge. L'inconsistance de l'écart séparant la "libre-pensée" de "l'impiété" nous montre parfaitement jusqu'à quel point l'exposé de RENAN est resté tributaire du mythe médiéval.

La philosophie scolastique ne voyait-elle pas en notre philosophe le Commentateur et l'incrédule qu'y verra RENAN ? « Ainsi dans toute la philosophie scolastique, Averroès soutient un double personnage. D'un côté, c'est l'Averroès qui a fait le "Grand Commentaire", l'interprète par excellence du philosophe, respecté même de ceux qui le combattent; de l'autre, c'est l'Averroès du Campo Santo, le blasphémateur des religions, le père des incrédules » (151).

L'école de Padoue n'avait-elle pas confirmé ce double rôle de notre philosophe ? « Ce fut le sort d'Averroès de mener de front dans l'histoire une double destinée, l'une dans l'enseignement classique, l'autre parmi les gens du monde et des libertins » (152).

Pourtant, la distinction qu'avait établie RENAN entre le dogmatisme de la scolastique et la "science critique" à laquelle il empruntait sa démarche, était si radicale que nous nous attendions à une véritable pulvérisation du discours médiéval concernant le philosophe cordouan.

Il n'en fut rien en fait, et RENAN - ainsi que nous le verrons - reprit pour son propre compte les allégations du moyen-âge. AVERROES n'est, pour lui aussi, qu'un commentateur d'ARISTOTE, et sa philosophie témoigne d'une "hétérodoxie" indéniable.

dogme mosaïque devant les exigences du péripatétisme et admet sans détour l'éternité du monde, le don naturel de prophétie, la matière première dénuée de forme, l'impossibilité de la création » (146).

Les rapports de la "philosophie arabe" à la religion chrétienne ne paraissent pas moins antinomiques : « Or tout l'esprit de la philosophie arabe - et par conséquent tout l'averroïsme - se résume en deux doctrines, ou comme disait le moyen-âge, en deux grandes erreurs, intimement liées entre elles et constituant une interprétation complète et originale du péripatétisme : l'éternité de la matière et la théorie de l'intellect » (147). Exposant les mêmes rapports antinomiques, RENAN attribue aux philosophes arabes des théories encore plus incompatibles avec le dogme chrétien : « En général, les philosophes (arabes) et les sectes philosophiques (arabes), par opposition aux hypostases du Dieu des chrétiens, étaient de cet avis et niaient les attributs distincts de l'essence divine » (148).

En Islam, la "philosophie arabe" exposait des théories tout aussi opposées au dogme musulman. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner les thèmes abordés par le Kalâm dans sa réfutation de la "philosophie arabe" : « Le but principal des motecallemîn est d'établir contre les philosophes la création de la matière, la nouveauté du monde et l'existence d'un Dieu libre, séparé du monde et agissant sur le monde » (149).

Si telle est la doctrine de la "philosophie arabe", c'est-à-dire contraire en tous point aux dogmes des trois religions monothéistes, quoi de plus normal que son cheminement historique soit jalonné par la persécution dont elle fut victime, tant dans le monde musulman que dans le monde chrétien. En fait, l'histoire de la "philosophie arabe" au moyen-âge se réduirait, à en croire l'exposé de RENAN, aux péripéties de l'antagonisme qui a opposé cette philosophie aux fondements théoriques et aux institutions des religions dites révélées. Mais de tout cela nous avons déjà parlé (150).

E - La philosophie d'AVERROES :

Les vues de RENAN touchant à la pensée de notre philosophe sont sous-tendues par deux "vérités" qu'il ne cesse de rappeler :

et Théophraste, il n'y a aucune innovation instantanée. On peut dire cependant que l'origine de la philosophie arabe, aussi bien que de la scolastique, doit être recherchée dans le mouvement qui porte la seconde génération de l'école d'Alexandrie vers le péripatétisme. Porphyre est déjà plutôt péripatéticien que platonicien, et ce n'est pas sans raison que l'Orient, le moyen-âge l'ont envisagé comme l'introducteur nécessaire à l'encyclopédie philosophique. Porphyre a posé la première pierre de la philosophie arabe et de la philosophie scolastique » (143).

Là encore les "philosophes arabes" n'ont été que des plagiaires dénués de tout génie propre. D'ailleurs pour mieux s'en convaincre, il suffit d'observer, dans le détail, leurs doctrines philosophiques. L'influence des alexandrins y apparaît, sinon à l'état pur, du moins combinée, notamment pour le soufisme, avec les doctrines reçues de la Perse ou de l'Inde (144).

2 - La doctrine de la « philosophie arabe » :

Les diverses théories des "philosophes arabes", telles qu'elles sont exposées par RENAN, sont aux antipodes non seulement du dogme musulman mais aussi des dogmes judaïque et chrétien. Elles contredisent point par point les fondements théoriques de toute religion monothéiste. La création, la résurrection et le jugement dernier étant réfutés, que reste-t-il à l'omnipotence du Dieu judaïque, chrétien ou musulman ? De cela RENAN était pleinement conscient, puisqu'il n'hésite pas à qualifier la "philosophie arabe" de matérialiste : « La conséquence inévitable de ces sciences, disaient les adversaires de la philosophie arabe, est de croire à la nécessité et à l'éternité du monde , de nier la résurrection, le jugement dernier, de vivre sans frein, en s'abandonnant à ses passions. Souvent, il faut l'avouer, la science rationnelle menait les musulmans à une sorte de matérialisme » (145).

D'ailleurs, l'exposé de RENAN a ceci de remarquable qu'il présente les théories de la "philosophies arabe" dans leur opposition aux dogmes religieux, qu'ils soient judaiques, chrétiens ou musulmans.

La doctrine de la "philosophie arabe", telle qu'elle a été héritée par les philosophes juifs, est ainsi présentée comme contredisant les fondements du judaïsme : « La doctrine de Lévi (ben Gerson) est, du reste, le péripatétisme arabe dans toute sa pureté. Bien plus hardi que Maïmonide, il fait plier le

solution avec vigueur » (139). C'est, sans doute, ce manque d'originalité qui a amené l'auteur à voir en la "philosophie arabe " une forme d'opposition à l'Islam : « Les origines de la philosophie arabe se rattachent ainsi à une opposition contre l'Islam, et voilà pourquoi la philosophie est toujours restée chez les musulmans une intrusion étrangère, un essai avorté et sans conséquence pour l'éducation intellectuelle des peuples de l'Orient » (140).

Aussi la "philosophie arabe" n'a-t-elle contribué au développement de la pensée humaine que dans la mesure où elle a perpétué la philosophie grecque pour la transmettre ensuite à l'occident médiéval. Elle fut, en somme, le point de jonction entre "le rationalisme antique" et le "rationalisme moderne" : « L'introduction des textes arabes dans les études occidentales divise l'histoire scientifique et philosophique du moyen-âge en deux époques parfaitement distinctes.

Dans la première, l'esprit humain n'a, pour satisfaire sa curiosité, que les maigres débris de l'enseignement des écoles romaines...

Dans la seconde, c'est encore la science antique qui revient à l'Occident, mais plus complète cette fois, dans les commentaires arabes ou les ouvrages originaux de la science grecque, auxquels les romains avaient préféré des abrégés... La philosophie, au lieu de quelques lambeaux de l'Organon, des Catégories apocryphes de saint Augustin, reçoit le corps complet de l'aristotélisme, c'est-à-dire l'encyclopédie des sciences antiques » (141). Ce sont là les seuls titres de noblesse du mouvement "philosophique arabe": avoir fait redécouvrir le corpus intégral de la philosophie grecque à l'Occident médiéval, permettant ainsi l'avènement du "rationalisme moderne".

Partant, et abstraction faite de ce rôle, la "philosophie arabe" n'est qu'une série de platitudes ou, au mieux, un plagiat de la philosophie grecque : « La philosophie arabe se présente à nous avec le caractère d'une assez grande uniformité. Chez tous les philosophes dont nous venons de montrer la succession (Gazzali excepté), la méthode est la même, l'autorité est la même, la doctrine ne diffère que par le degré plus ou moins avancé de développement où elle est parvenue » (142). Encore que cette doctrine, quelque peu qu'elle puisse différer de la pensée du Stagirite, n'est pas du fait des "philosophes arabes" mais de la seconde génération de l'école d'Alexandrie : « Les théories d'Ibn-Roschd ne diffèrent par aucun caractère essentiel de celles d'Ibn-Bâdja et d'Ibn-tofaïl, qui ne font de leur côté que continuer en Espagne la série d'études qu'Ibn-Sina, Alfarabi, Alkindi avaient fondée en Orient. Alkindi lui-même, qu'on envisage d'ordinaire comme le fondateur de la philosophie arabe, ne paraît avoir aucun droit au titre de créateur. Sa doctrine n'est qu'un écho de celle des Syriens, qui se rattachent eux-mêmes directement aux commentateurs grecs d'Alexandrie. Entre ceux-ci et Alexandre d'Aphrodisias, entre ce dernier

nomme - improprement, ainsi que nous le verrons - la "philosophie arabe". Nous dégagerons ainsi une série d'affirmations - infondées, selon nous - que nous prendrons en charge de réfuter dans la deuxième partie de cette recherche. Nous proposerons à cet effet de substituer au concept employé ici par RENAN : "La philosophie arabe", un autre concept : "la philosophie islamique" qui nous paraît plus à même de traduire l'originalité de cette philosophie non seulement de par son objet mais aussi de par son cheminement historique.

Mais n'anticipons pas, voyons tout d'abord ce que dit RENAN de la "philosophie arabe".

1 - Les rapports de la "philosophie arabe avec la philosophie grecque :

Ces rapports sont, indiscutablement pour RENAN, des rapports de filiation. Il tient à préciser au tout début de sa recherche que "les philosophes arabes" n'ont rien fait de plus que plagier les philosophes grecs : « La philosophie, chez les Sémites, n'a jamais été qu'un emprunt purement extérieur et sans grande fécondité, une imitation de la philosophie grecque... Tout ce que l'Orient sémitique, tout ce que le moyen-âge ont eu de philosophie proprement dite, ils le doivent à la Grèce » (135).

Il reformulera plus tard ce même jugement avec autant de vigueur : « Autant les Arabes ont imprimé un caractère national à leurs créations religieuses, à leurs sectes théologiques, autant ils ont montré peu d'originalité dans leur tentative de continuer la philosophie grecque » (136). Les Arabes ne se sont adonnés à la philosophies qu'incidemment. Ce fut une page bien vite tournée par la « théologie » triomphante (137) : « On ne doit pas d'ailleurs se faire illusion sur l'importance qu'ont eue chez les Arabes les hommes spécialement appelés philosophes. La philosophie n'a été qu'un épisode dans l'histoire de l'esprit arabe» (138). Même lorsqu'il entend louer la "philosophie arabe", RENAN n'y voit qu'un prolongement de la philosophie grecque : « Il faut rendre cette justice à la philosophie arabe, qu'elle a su dégager avec hardiesse et pénétration les grands problèmes du péripatétisme et en poursuivre la

Face à autant d'incohérences, de contradictions, n'est-on pas en droit de souligner la nature éminemment idéologique des jugements que porte RENAN sur l'esprit religieux, en général, et, plus, particulièrement, sur l'esprit religieux musulman. Ses vues nous ont semblé, ici plus que partout ailleurs, commandées par ses options laïques. La religion n'est, pour lui, qu'un incident de parcours, un accident de l'histoire qui a, certes, entravé l'émancipation de la pensée humaine mais qui a été vite dépassé par l'avènement du "rationalisme moderne" : « Le règne de la foi semble, au premier coup d'oeil, si absolu au moyen-âge qu'on serait tenté de croire que pendant mille années, depuis la disparition du rationalisme antique jusqu'à l'apparition du rationalisme moderne, aucune protestation ne s'est élevée contre la religion établie. Mais une étude plus attentive de l'histoire de l'esprit humain durant cette curieuse période amène à resserrer de beaucoup la période de la foi absolue » (133).

Mais si telle est la représentation que se fait RENAN de l'histoire de la pensée humaine, quelle part conviendrait-il de réserver à la philosophie arabe dans l'évolution de cette pensée ? Entre ces deux pôles que sont "le rationalisme antique" et "le rationalisme moderne" y aurait-il assez de place pour une philosophie originale, un "rationalisme arabe" en quelques sorte ?

D - La philosophie arabe :

RENAN ne fait pas de mystère. D'emblée, il déclare sans ambages que l'étude de la "philosophie arabe" n'est, du point de vue philosophique, que d'un intérêt infime : « Il faut pourtant s'y résigner à l'avance : il ne sortira de cette étude presque aucun résultat que la philosophie contemporaine puisse s'assimiler avec avantage, si ce n'est le résultat historique lui-même. Ce n'est pas à la race sémitique que nous devons demander des leçons de philosophie. Par une étrange destinée, cette race, qui a su imprimer à ses créations religieuses un si haut caractère de puissance, n'a pas produit le plus petit essai de philosophie qui lui soit propre » (134).

Nous ne reviendrons pas sur le "chrono-centrisme" - et partant la subjectivité - dont procède ce jugement, de même que nous ne nous arrêterons pas aux considérations raciales qui président à ces conclusions; nous nous limiterons ici à un exposé descriptif des vues de RENAN concernant ce qu'il

épopée et sa mythologie, elle troublait déjà l'islam par des tentatives qui, au premier siècle de l'hégire, n'eussent provoqué que le scandale ou le dédain ».

La confrontation de ces deux analyses nous accule à la perplexité.

La première présente les Espagnols, les Berbères, les Persans et les Turcs comme responsables du fanatisme qui a caractérisé l'esprit religieux musulman au moyen-âge. La seconde, au contraire, fait de Samarkand, de Bokhara, de Cordoue et du Maroc, les véritables foyers d'études scientifiques et de culture rationnelle. Quant au fanatisme, il est imputé, ici, à l'esprit sémitique des arabes.

Que conclure donc de cette contradiction, sinon que le fanatisme des musulmans est un phénomène historique dont l'aire géographique ne peut être définie ? Mais lorsqu'on saura que sa situation dans le temps est, elle aussi, des plus confuses, on en arrivera sûrement à s'interroger sur sa réalité historique.

En effet, après avoir situé, dans la première analyse, l'émergence du fanatisme musulman à une époque relativement tardive du moyen-âge, ainsi que le laisse entendre l'expression "dans les siècles modernes", RENAN lie la naissance du fanatisme, dans la seconde analyse, au temps où le pouvoir politique était encore entre les mains des arabes, c'est-à-dire à l'aube de l'Islam.

Une rapide analyse des pages cent trente quatre et cent trente cinq du livre *Averroès et l'averroïsme* montre à quel point les conclusions de RENAN sont sous-tendues par des systématisations hâtives, des généralisations abusives, des glissements de sens, une confusion de concepts distincts en eux-mêmes...

L'opposition des docteurs "orthodoxes" aux philosophes est présentée comme opposition de principe de "l'islamisme" à la philosophie (129). L'opposition politique des Haschischins aux califes est synonyme d'opposition des philosophes à l'Islam (130). Il n'est pas jusqu'au jugement "impartial" d'AL-GHAZÂLÎ (auteur de *l'Effondrement des philosophes*, faut-il le rappeler ?) qui ne soit invoqué afin d'attester l'impiété d'IBN SINÂ et d'établir, corrélativement, l'opposition des falâcifa à l'Islam (131).

Et c'est en enjambant courageusement cinq siècles d'histoire et quelques milliers de kilomètres que RENAN conclut en identifiant l'opposition des "philosophes arabes" à l'Islam à l'opposition des libertins du XVIIème siècle à l'Eglise (132).

rigoristes d'Espagne ne se montrèrent pas moins sévères » (125). Cette opposition se renforcera avec l'avènement de la dynastie almohade, si bien que RENAN ne dissociera plus cette dynastie du fanatisme religieux : « Le fanatisme, qui était l'âme de la révolution almohade fut un moment contenu par les goûts libéraux d'Abd-el-Moumen et de Iousouf » (126), « La philosophie arabe-espagnole comptait à peine deux siècles d'existence, lorsqu'elle se vit brusquement arrêtée par le fanatisme religieux » (127), « Le fanatisme des Almohades, en même temps qu'il étouffe la philosophie chez les musulmans... » (128).

Quant à savoir quelles sont les causes profondes de l'opposition de l'"islamisme" à la philosophie, voilà qui, tout en nous renvoyant à des considérations raciales, pose une fois de plus problème. En effet, RENAN ne fournit pas une seule explication à la nature fanatique de l'islamisme médiéval, il en fournit deux, qui sont, de surcroît, contradictoires.

La première, nous la trouvons exposée aux pages quarante deux et quarante trois : « Vers la fin du XIIème siècle, la guerre contre la philosophie est organisée sur toute la surface du monde musulman... L'islamisme, comme tant de grandes créations religieuses, est toujours allé se fortifiant et obtenant de ses adeptes une foi plus absolue. Les compagnons de Mahomet croyaient à peine à sa mission surnaturelle; l'incrédulité, dans les six premiers siècles de l'hégire, avait été poussée jusqu'aux dernières limites. Dans les siècles modernes, au contraire, pas un doute, pas une protestation. Echappant de plus en plus à la dépendances de la race arabe, essentiellement sceptique, et devenu par les accidents de l'histoire la propriété de races portées au fanatisme, comme les Espagnols, les Berbères, les Persans, les Turcs, l'islamisme, entre ces nouvelles mains, prend les allures d'un dogmatisme austère et exclusif ».

La seconde, elle, est contenue dans les pages quatre-vingts quatre et quatre-vingts cinq : « Disons plutôt que ce n'est que par une très décevante équivoque que l'on applique le nom de philosophie arabe à un ensemble de travaux entrepris, par réaction contre l'arabisme, dans les parties de l'empire musulman les plus éloignées de la péninsule. Samarkand, Bokhara, Cordoue, Maroc... Renfermés, comme tous les peuples sémitiques, dans le cercle étroit du lyrisme et du prophétisme, les habitants de la péninsule arabique n'ont jamais eu la moindre idée de ce qui peut s'appeler science ou rationalisme. C'est lorsque l'esprit persan, représenté par la dynastie des Abbassides, l'emporte sur l'esprit arabe, que la philosophie grecque pénètre dans l'islam. Quoique subjuguée par une religion sémitique, la Perse sut toujours maintenir ses droits, de nation indo-européenne; en attendant qu'elle reconstruisît dans sa propre langue son

Seulement la perspective que nous suggérons, et qui nous semble être plus conforme à l'approche générale de RENAN, a, en l'occurrence, le tort de présenter la fonction papale non pas comme contrepoids mais comme poids supplémentaire. Ainsi, loin de servir à réfuter le mot de Philippe AUGUSTE, cette digression sur les causes de la chute des "Etats arabes" n'aura réussi qu'à confirmer la justesse de la fameuse boutade : « Heureux Saladin, qui n'a point de pape ! ».

Quoiqu'il en soit, il ressort de l'exposé de RENAN que le christianisme médiéval a indubitablement entravé l'émancipation de la pensée humaine : « Le christianisme, lui aussi, a été peu favorable au développement de la science positive; il a réussi à l'arrêter en Espagne et à l'entraver beaucoup en Italie (122). Même s'il nuance tout de suite après ce jugement : « mais il ne l'a pas étouffée [la science positive], et même les branches les plus élevées de la famille chrétienne ont fini par se réconcilier avec elle » (123). L'auteur fait, sans doute, référence ici à l'attitude de l'esprit religieux musulman qui, lui, aurait étouffé le "développement de la science positive".

3 - L'esprit religieux musulman :

L'"islamisme" semble être, aux dires de RENAN, la religion qui a le plus entravé l'évolution de la pensée humaine. Sa négativité se révèle historiquement à travers son opposition à la philosophie : « La philosophie arabe offre l'exemple a peu près unique d'une très haute culture supprimée presque instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l'a créée. L'islamisme dévoila en cette circonstance ce qu'il y a d'irrémédiablement étroit dans son génie... Incapable de se transformer et d'admettre aucun élément de vie civile et profane, l'islamisme arracha de son sein tout germe de culture rationnelle » (124) .

Cette opposition de l'esprit religieux musulman à la philosophie n'est pas seulement vraie en Orient, elle se manifestait avec la même vigueur et très précocement en Andalousie : « Mais la cause fatale qui a étouffé chez les musulmans les plus beaux germes de développement intellectuel, le fanatisme religieux, préparait déjà la ruine de l'oeuvre de Hakem. Les théologiens d'Orient avaient élevé des doutes sérieux sur le salut du calife Mamoun parce qu'il avait troublé la piété musulmane par l'introduction de la philosophie grecque. Les

2 - L'esprit religieux chrétien :

S'agissant de démontrer le rôle négatif joué par l'esprit religieux chrétien quant à l'émancipation de la pensée humaine, l'exposé de RENAN devient plus confus, dénotant - par là-même - de l'embarras de l'auteur. Il est vrai qu'au milieu du XIXème siècle le sentiment religieux des chrétiens était encore assez vivace pour que RENAN entoure son propos de quelques précautions.

Ainsi, l'auteur ne cache pas sa sympathie pour Frédéric II, notamment dans son refus du dictat de l'esprit religieux chrétien et des instances ecclésiastiques : les moines, les évêques et même le pape : « L'idée dominante de ce grand homme fut la civilisation dans le sens le plus moderne de ce mot, je veux dire le développement noble et libéral de la nature humaine, en opposition avec ce goût de l'abjection et de la laideur qui avait séduit le moyen-âge, la réhabilitation, en un mot, de tout ce que le christianisme avait trop absolument flétri du nom de monde et de vanités mondaines. Supérieur à Charlemagne lui-même par l'élévation avec laquelle il comprit cet idéal, il vint se briser contre un obstacle invincible, les institution religieuses de son siècle. On ne comprendra jamais tout ce qu'il y eut de colère dans le coeur de cet homme quand de son palais de Capoue, entouré des merveilles qu'il avait créées, il voyait son oeuvre arrêtée à quelques lieues de là par un évêque des moines mendiants. Or les Arabes, que Frédéric comptait en grand nombre parmi ses sujets des Deux-Siciles, répondaient bien mieux à ses vues. Il pouvait dire comme Philippe Auguste: « Heureux Saladin, qui n'a point de pape ! ». » (119).

L'auteur de *l'Averroès et l'averroïsme* est-il allé trop loin dans la critique de l'ordre ecclésiastique ? C'est sûrement ce qu'il a du se dire; sinon comment expliquer la légitimation - insignifiante historiquement - de la fonction papale qui suivra : « Il ne voyait pas l'énorme lacune que porte au coeur la civilisation musulmane, sa passion et quelques mauvais instincts lui fermaient les yeux sur l'arrêt fatal qui dès lors condamnait les Etats musulmans à périr, faute de contrepoids, sous l'étreinte du despotisme matérialiste » (120).

Comment accorder un quelconque crédit à ce jugement de RENAN, alors que partout ailleurs il ne cesse de condamner le fanatisme religieux de l'« islamisme ». Comment parler du despotisme matérialiste comme cause de la chute des Etats musulmans après avoir nié jusqu'à l'existence du moindre élément de vie civile et profane dans ces Etats : « Incapable de se transformer et d'admettre aucun élément de vie civile et profane, l'islamisme arracha de son sein tout germe de culture rationnelle » (121) ? N'aurait-il pas été plus opportun, s'agissant de l'Islam, de parler de despotisme spiritualiste ?

accrédité chez les juifs, et la doctrine opposée des motecallemîn arabes universellement rejetée. La théologie prit l'alarme et tenta une réaction, représentée surtout par le célèbre livre Khozari ou Cosri de Juda Hallévi. Une grande perturbation entra dans les consciences » (113). De même qu' « En 1305, le chef du parti théologique, Salomon ben-Adéreth, est encore assez fort pour faire condamner la philosophie à Barcelone, et pour faire interdire, sous peine d'excommunication, d'en aborder l'étude avant vingt-cinq ans » (114).

Seulement, là où l'esprit religieux musulman réussit, la théologie juive échoua. Quant à savoir quelles sont les causes de cet échec, voilà ce que ne révèle, nulle part, l'analyse de RENAN. Celui-ci se contente, en effet, de conclure : « Il fallut l'autorité de David Kimchi et l'activité féconde de Shem-Tob ben Falaquera, de Jedaia Penini de Béziers , de Joseph ben-Caspi, pour assurer définitivement dans la synagogue le triomphe du péripatétisme. C'est une des rares victoires que la philosophie a remportées sur les théologiens; elle eut pour résultat de faire du peuple juif le principal représentant du rationalisme durant la seconde moitié du moyen-âge » (115). C'est pour cela qu' « il ne faut donc pas chercher d'averroïsme proprement dit chez les musulmans... La vraie postérité d'Ibn-Roschd et la continuation immédiate de la philosophie arabe se retrouveront chez les juifs, dans l'école de Moïse Maïmonide » (116).

Est-ce à dire que la philosophie a supplanté la religion chez les juifs médiévaux ? La réponse de RENAN est vraiment déconcertante : « Alors apparut le second Moïse, celui qui, résumant par son génie les efforts antérieurs, mérite d'être considéré comme le fondateur du judaïsme philosophique » (117). Judaïsme philosophique... , Voilà que les antithétiques deviennent complémentaires ! Voilà qu'HERODE et PILATE deviennent amis! n'aurait pas manqué de dire Paul DE VENISE (118).

A moins que l'on ne se souvienne de l'analyse exposée à la page quatre vingt-seize et qui nous présente, elle, la pensée philosophique de MAÏMONIDE comme étant antithétique de l'esprit religieux juif : « C'est contre ce système que nous allons voir Ibn Roschd, Maïmonide et les derniers représentants de la philosophie arabe tenter un effort suprême, qui ne servira qu'à montrer une fois de plus quelle distance il y a entre les formules dont se contente la foi populaire et celle que la science indépendante est amenée à se former ». Voilà qui nous semble être plus en accord avec l'approche laïque de RENAN; car pour rationaliste qu'il puisse paraître, l'esprit religieux juif ne saurait se hisser, dans une perspective laïque, au rang de la science critique.

été admis par des hommes doués en toute autre chose d'une grande finesse d'esprit » (110). Nous le voyons, ni le christianisme ni le judaïsme ne font exception à cette vérité historique. Ils ont entravé, au même titre que l'Islam, l'évolution de l'esprit humain. Aussi, la véritable émancipation de la pensée humaine: son accession à la science critique, n'aura-t-elle été possible qu'après une mise en question non pas d'une seule religion, l'Islam par exemple, mais de toutes les religions confondues : « C'est ici l'idée incrédule par excellence, l'idée originale du XIIIème siècle. Comme toutes les idées nouvelles, elle correspondait à un agrandissement de la connaissance de l'univers et de l'humanité. Pour la foi vierge des époques naïves, il n'y a qu'une religion. Ou l'on ignore qu'il en existe d'autres, ou, si l'on en connaît l'existence, ces cultes paraissent si pervers que leurs sectateurs méritent à peine d'être comptés dans l'espèce humaine. Quel ébranlement pour les consciences le jour où l'on s'aperçoit qu'en dehors de la religion que l'on professe il en est d'autres qui lui ressemblent et qui ne sont pas, après tout, entièrement dénuées de raison » (111).

C'est ainsi que la pensée laïque jeta dès le XIIIème siècle les bases théoriques de la science critique : « La pensée véritablement incrédule, le rejet non pas de tel ou tel dogme, mais du fondement de tous les dogmes; la croyance que toutes les religions se valent et sont toutes des impostures ne se trouve bien caractérisée qu'au XIIIème siècle... Ainsi le XIIIème siècle arrivait par toutes les voies à l'idée de religions comparées, c'est-à-dire à l'indifférence et au naturalisme » (112).

Nous serons, certes, amenés à affiner cette approche des trois religions, tant il est vrai que RENAN atténue la négativité du rôle joué par l'esprit religieux chrétien et surtout juif. Mais ce n'est là qu'une différence de degré et non pas de nature.

1 - L'esprit religieux juif :

Des trois religions révélées, le judaïsme est, de l'avis de RENAN, la religion qui a le moins entravé l'évolution de la pensée humaine sur la voie du rationalisme. Cela ne signifie nullement que la théologie juive, à l'inverse des théologies chrétienne et musulmane, se soit abstenue de combattre la philosophie. Bien au contraire, RENAN nous livre des exemples historiques où l'attitude belliqueuse de la théologie juive à l'encontre de la philosophie apparaît clairement : « Dès la seconde moitié du XIème siècle, l'aristotélisme est fort

prolongation au coeur des temps modernes de la scolastique dégénérée. Loin qu'elle ait servi au progrès de la science, elle y a nui en maintenant outre mesure le règne de vieux auteurs arriérés » (106).

. Cette approche subjective contredit sans doute les principes méthodologiques affirmés par RENAN au début de sa recherche : « Je me suis, en général, interdit d'exprimer mon sentiment sur les problèmes que le sujet m'amenait à toucher, ou du moins je l'ai fait aussi sobrement que possible ne cherchant qu'à représenter avec exactitude l'individualité des caractères et la physionomie des écoles. Les écoles sont en philosophie ce que les partis sont en politique; le système personnel de l'historien qui raconte la lutte des écoles et des partis ne sert le pus souvent qu'à fausser son jugement et à gâter l'effet de son tableau. Le jugement critique exclut le jugement dogmatique » (107). Et l'on serait pour le moins embarrassé, à la suite de résolutions aussi sincères, de reprocher à la démarche de RENAN une quelconque subjectivité, n'eût été la volonté qu'il exprime quelques lignes plus loin de hisser la subjectivité au rang de principe de recherche : « On n'est historien qu'à condition de savoir reproduire à volonté en soi-même les différents types de la vie du passé, pour en comprendre l'originalité et pour les trouver tour à tour légitimes et défectueux, beaux et laids, dignes d'amour et de haine » (108). Mais ces jugements de valeur et la subjectivité dont ils procèdent ne contredisent-ils pas le principe de l'objectivité, fondement de toute science critique ? A moins que là-aussi l'application du contresens ne soit nécessaire (109).

C - L'esprit religieux :

C'est à ce niveau de l'analyse que la pensée laïque de RENAN se révélera à nous avec encore plus de netteté. Nous aurons ainsi l'occasion de voir que les critiques les plus acerbes que formule cet orientaliste à l'encontre de l'esprit religieux musulman ne procèdent pas d'un quelconque chauvinisme. Elles sont la conséquence logique de ce qu'il estime être le rôle négatif joué par *TOUTES* les religions dans l'évolution de la science critique : « En effet, la religion dominante se crée d'ordinaire un privilège contre la critique. Peut-on révoquer en doute la parfaite bonne foi de tant de grands esprits des siècles passés, lesquels ont admis sans sourciller certaines croyances qui, de nos jours, troublent la conscience d'un enfant ? Il n'y a pas de dogme si absurde qui n'ait

entendue comme l'émergence progressive de la pensée laïque. Telle est la conclusion de RENAN. Il l'affirme sans aucune hésitation ni réserve : « L'antipathie de Pétrarque pour tout ce qui sentait le charlatanisme lui fit méconnaître quel service l'école médicale [averroïste], malgré ses ridicules, rendait à l'esprit humain, en fondant la science laïque et rationnelle » (103). D'ailleurs, la science rationnelle qui corrobore ici la science laïque est un autre synonyme de la philosophie : « C'est une des rares victoires que la philosophie a remportées sur les théologiens elle eut pour résultat de faire du peuple juif le principal représentant du rationalisme durant la seconde moitié du moyen-âge » (104).

Tel sera le fil conducteur de la thèse de Renan. Toutes les notions que l'auteur du livre *Averroès et l'averroïsme* prendra en charge d'analyser seront abordées du point de vue de cette double synonymie :

philosophie — **= science laïque**
— **= science rationnelle**

Témoin cette condamnation sans appel de la scolastique : « C'est qu'à vrai dire toute scolastique est, selon l'expression de Nizolius, l'ennemie capitale de la vérité. Une logique et une métaphysique abstraites, croyant pouvoir se passer de la science, deviennent fatalement un obstacle au progrès de l'esprit humain, surtout quand une corporation se recrutant elle-même y trouve sa raison d'être et les érige en enseignement traditionnel » (105).

Désormais, les jugements que portera RENAN sur telle école philosophique ou tel parti religieux seront tributaires de la participation historique de ces écoles et de ces partis à la naissance et à l'essor de la science laïque. D'où la vision linéaire, l'éthno et le chrono centrismes que nous avons précédemment reprochés à la démarche de RENAN. Des notions aussi diverses que les religions, l'esprit religieux musulman, la philosophie arabe ou la philosophie d'AVERROES seront abordées d'un point de vue unique : leur plus ou moins large contribution au développement de la science laïque.

Quand bien même tout le Moyen-Age, écoles philosophiques et partis religieux confondus, ignorerait jusqu'à l'existence du concept "laïcité", il ne sera appréhendé qu'en fonction de la perspective qu'offre ce concept. Appliquée, par exemple, à l'averroïsme padouan, voici ce que donne cette perspective : « A part quelques individualités distinguées, l'école philosophique de Padoue n'est qu'une

Qu'il traite de la pensée propre d'AVERROES : « Le XIIème siècle vit définitivement échouer la tentative des Abbassides d'Orient et des Omeyyades(sic) d'Espagne pour créer dans l'islamisme un développement rationnel et scientifique. Quand Averroès mourut en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant » (96); ou bien de l'averroïsme : « L'averroïsme padouan est en somme une philosophie de paresseux. On ne peut citer une preuve plus frappante du danger qu'offre dans un établissement scientifique l'enseignement de la philosophie comme d'une science distincte. Un tel enseignement finit toujours par tomber en proie à la routine et devenir funeste aux progrès de la science positive » (97); RENAN n'hésite pas à présenter les termes philosophie et sciences comme synonymes.

L'habileté avec laquelle il parvient à substituer aux termes "philosophes" et "philosophie" les mots "savants " et "science" en discourant de l'ère d'AL-MANSÛR est remarquable : « A partir de l'édit d'Almansour, la philosophie ne jouit plus que de cours intervalles de liberté et fut, à diverses reprises, l'objet d'une persécution ouverte. Ceux qui s'y livraient se virent déclarés impies par les chefs de la loi (98), et les savants furent plus d'une fois obligés de cacher leur science, même à leurs plus intimes amis, de peur de se voir dénoncés et condamnés comme hérétiques » (99).

Il n'est pas jusqu'aux traductions approximatives qui ne soient mise à contribution. Ainsi, profitant de l'ambivalence du mot "'ilm" qu'on peut rendre en français soit par le terme "savoir" ou bien par le mot "science" (100), RENAN a, une fois de plus, souligné la synonymie des mots "philosophie" et "science" : « La philosophie avait pourtant des racines si profondes dans ce beau pays que tous les efforts tentés pour la détruire ne servaient qu'à la faire revivre. Saïd nous atteste que, de son temps (1068), les études relatives aux sciences anciennes étaient aussi florissantes qu'elles l'avaient jamais été bien que quelques rois les eussent encore en aversion et que l'obligation de partir chaque année pour la guerre sainte fut fort préjudiciable aux méditations des philosophes » (101).

Mais pourquoi tant d'insistance sur une simple synonymie ? RENAN y répondra lui-même en insistant une fois de plus sur cette synonymie : « Quant aux hommes désireux de s'instruire, il n'éprouvaient au moyen-âge aucun scrupule à se faire en philosophie, les disciples de maîtres appartenant à d'autres religions. La science était quelque chose de neutre et de commun à tous » (102).

Ainsi, la science, et partant la philosophie, s'avère donc être la pierre angulaire du laïcisme. L'histoire de la philosophie médiévale pourrait être

modernes de connaître avec science et discernement ce que le moyen-âge saisissait sans critique ? » (92).

Gageons, dès à présent, que traitant de l'averroïsme et même d'AVERROES, RENAN nous exposera les diverses acceptions de son siècle, de la philosophie, de l'esprit religieux, de la philosophie arabe et de la philosophie d'AVERROES. Toutes ces notions ne seront pas appréhendées du point de vue de l'environnement musulman qui est, faut-il le rappeler, celui d'IBN ROCHD, ni même d'un point de vue moyen-âgeux, celui de l'averroïsme, mais à partir des valeurs épistémiques et politiques prônées par les "intellectuels" français au milieu du XIXème siècle.

B - La philosophie :

A la question : Qu'est-ce la philosophie ? RENAN ne s'est pas contenté de fournir une seule réponse, il en a avancé trois.

La première est restée, il est vrai, bien évasive: « La philosophie n'est que le tableau des solutions proposées pour résoudre le problème philosophique » (93).

La deuxième s'apparente davantage à la littérature romantique qu'au discours philosophique : « La philosophie et la poésie partent au fond du même principe; la philosophie n'est qu'un genre de poésie comme un autre, et les pays poétiques sont les pays philosophiques » (94).

La troisième, elle, retiendra notre attention en ce sens qu'elle est révélatrice de l'éthno-chrono-centrisme de RENAN : « La vraie philosophie des temps modernes, c'est la science positive et expérimentale des choses. La science positive a seule eu la force de balayer cet amas de sophismes, de questions puériles et vides de sens qu'avait entassés la scolastique » (95).

Certes, la confusion de la philosophie et de la science positive semble ici limitée aux temps modernes. En fait, une lecture attentive du reste de la thèse de RENAN montrera que cette confusion s'étend à l'ensemble de l'histoire de la philosophie.

« RENAN a peut-être étudié Averroès davantage pour l'averroïsme qu'en lui-même » (87).

Soit. Mais ce que nous ne parvenons pas à bien saisir c'est la raison pour laquelle RENAN consacrerait autant d'efforts pour ce qui n'est de son propre aveu qu'un "vaste contresens". Ne déclarait-il pas lui-même : « L'histoire de l'averroïsme n'est à proprement parler que l'histoire d'un vaste contresens » (88) ?

Certes, on pourrait nous opposer ce qu'il affirme un peu plus loin : « De là une sorte de nécessité du contresens dans le développement philosophique et religieux de l'humanité » (89).

Seulement, si l'on observe le projet de RENAN visant à hisser l'histoire de la philosophie au rang d'une "science critique", force nous serait de reconnaître que ce projet s'accommode très mal d'une histoire du contresens, où l'arbitraire et la subjectivité propre de l'historien n'auraient plus aucun frein matériel , sachant que : « Le contresens, aux époques d'autorité, est comme la revanche que prend l'esprit humain sur l'infaillibilité du texte officiel » (90).

C'est précisément à ce niveau que la libre-pensée, appliquée au domaine de l'histoire, confine à la non-scientificité. Ce qu'il faut bien voir, c'est que le discours officiel est un discours fermé; partant, il constitue un matériau, ou mieux encore un objet pour l'historien. Le contresens, lui, reste ouvert et peut constituer un réceptacle pour la subjectivité de l'historien.

Le contresens requiert une interprétation plus qu'il n'appelle à une explication; or toute interprétation reste tributaire de la subjectivité propre de l'historien. L'analyse de l'auteur de *l'Averroès et l'averroïsme* ne pouvant faire exception à cette règle, Jean-Paul CHARNEY en a conclu que : « RENAN a peut être étudié Averroès davantage pour l'averroïsme qu'en lui-même, afin de cerner l'évolution de la pensée occidentale, de son ascension d'une pensée dogmatique à la réflexion critique » (91). .

D'ailleurs, RENAN assume pleinement cette vision linéaire et ethnocentrique de l'histoire de la philosophie : « Ce n'est pas à la race sémitique que nous devons demander des leçons de philosophie... La philosophie, chez les Sémites, n'a jamais été qu'un emprunt purement extérieur et sans grande fécondité, une imitation de la philosophie grecque... La Renaissance, loin d'être, comme on l'a dit; un égarement de l'esprit moderne, fourvoyé après un idéal étranger, n'est que le retour à la vraie tradition de l'humanité civilisée. Pourquoi reprocher à la Renaissance et aux temps

- Pourquoi RENAN s'est-il contenté d'atténuer une légende qu'il a pris en charge de détruire ?
- L'expression "AVERROES libre-penseur" ne repose-t-elle pas sur un anachronisme du fait que le concept libre-pensée était inconnu d'IBN ROCHD et même du Moyen-Age ?

Rechercher une réponse ponctuelle et immédiate à cette double interrogation, tel fut notre premier réflexe. Cette entreprise s'avéra bien vaine.

Les conclusions de RENAN ne reposaient pas seulement sur une analyse du discours rochdien, elles procédaient d'une acception bien arrêtée de l'histoire de la philosophie, des religions, de l'esprit religieux musulman, de la philosophie arabe et enfin de la philosophie d'AVERROES. Aussi ne saurait-on, en toute logique, procéder à une quelconque évaluation critique de ces conclusions sans analyser au préalable les diverses acceptions qui les sous-tendent.

A - L'histoire de la philosophie :

« L'intérêt de l'histoire philosophique réside moins peut-être dans les enseignements positifs qu'on en peut tirer que dans le tableau des évolutions successives de l'esprit humain...

A ce point de vue de la science critique, ce qu'on recherche dans l'histoire de la philosophie, c'est beaucoup moins de la philosophie proprement dite que de l'histoire » (86).

Voilà schématiquement tracé le cadre théorique dans lequel RENAN situera son étude. Dès lors, on ne s'étonnera point que sa préoccupation majeure n'ait pas été de reconstituer la pensée authentique d'IBN ROCHD, mais de suivre les survivances de cette pensée dans les diverses écoles philosophiques occidentales. Ce sont précisément ces survivances que RENAN désigna génériquement par le nom d'averroïsme.

Or, à la lecture de la thèse *Averroès et l'averroïsme*, on s'aperçoit que l'auteur a consacré plus des deux tiers de sa recherche à AVERROES et celle réservée à l'averroïsme. C'est, sans doute, cette disproportion entre la part réservée à l'averroïsme qui a amené Jean-Paul CHARNEY à conclure :

CHAPITRE DEUXIEME :

AVERROES le libre - penseur

"Ibn Rochd ne se dissimule pas que quelques-unes de ces doctrines, celle de l'éternité du monde, par exemple, sont contraires à l'enseignement de toutes les religions. Il philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc... Quelquefois sa pensée incrédule se découvre avec plus de liberté encore".

A bien considérer ces conclusions de RENAN, force nous est de reconnaître que nous ne nous retrouvons pas bien loin de la figure impie de l'AVERROES médiéval. La distance séparant la libre-pensée, ainsi entendue, de l'impiété légendaire d'AVERROES nous paraît insignifiante. Elle ne saurait en tout cas traduire la rupture que laisse supposer ce jugement péremptoire de RENAN : « L'histoire de l'averroïsme n'est à proprement parler que l'histoire d'un vaste contresens » (84).

Ainsi, rétablir la véritable signification de la pensée d'IBN ROCHD aurait exigé de RENAN qu'il substitue à l'acception médiévale de la pensée d'AVERROES une acception diamétralement opposée, l'impiété se muerait du fait de ce renversement en piété. En fait, l'auteur de *l'Averroès et l'averroïsme* s'est limité à nuancer la légende médiévale en introduisant un nouveau concept : la libre-pensée (85). Or, l'introduction de ce nouveau concept nous pose problème à deux niveaux de l'analyse:

que Thomas D'AQUIN est illuminé par la lumière divine. AVERROES, lui, gît dans les ténèbres de l'impiété (80). Les oeuvres picturales de Taddeo GADDI(81), de Simone MEMMI (82) ou celles, plus tardives, de Benozzo GOZZOLI (83) perpétueront la tradition dominicaine faisant de Thomas D'AQUIN, représentant de l'orthodoxie, le vainqueur d'AVERROES, apôtre de l'impiété. Le personnage enturbanné de notre philosophe sera invariablement représenté gisant aux pieds de Thomas d'AQUIN, terrassé par la science du docteur dominicain.

Telle est l'image que gardera tout le Moyen-Age d'IBN ROCHD - il s'en trouvera même quelques Modernes pour la reprendre à leur propre compte - RENAN a pris pour tâche de la ruiner, mais par quelle image l'a-t-il remplacée ?

d'abord. Seulement, faute de chants pour les endormir, ces pauvres enfants moururent (71).

Mais, par dessus tout, ce que les dominicains ne pardonnèrent jamais à FREDERIC, c'est d'avoir entretenu avec les musulmans des rapports d'autant plus ambigus qu'il était en pleine croisade contre eux (72).

Au reste, l'Islam pouvait-il être dissocié des croisades dans l'esprit dominicain ? Il ne fait aucun doute que l'association des deux concepts : Islam et Croisades soit à même d'expliquer que : « cette haine vigoureuse que l'école dominicaine a vouée aux doctrines arabes, on peut la suivre dans toute l'histoire de la scolastique » (73). Bien plus, nous en retrouvons des échos non seulement dans les écrits théologiques mais aussi dans la peinture ecclésiastique.

Cette haine repose, comme de coutume, sur une série d'incompréhensions et d'amalgames. La genèse en est, selon RENAN, l'oeuvre polémique de Raymond MARTINI : « Les propositions que Raymond Martini, dans la première partie de son poignard, attribue aux Maures ne sont autre chose que les théories de la philosophie arabe, et en particulier d'Averroès, qu'il a prises pour la doctrine de l'Islam » (74). Il réfute l'islam en se prévalant de l'autorité d'AL-GHAZÂLÎ qui est considéré, par lui, comme un philosophe (75).

La réfutation de l'"arabisme" par Gilles DE ROME se fondera sur une liste de propositions hérétiques tirées des philosophes arabes : AL-Kindi, Avicenne, Averroès, Maïmonide (76). Gérard DE SIENNE (77) et Nicolas EYMERIC (78) perpétueront l'enseignement anti-arabe de gilles DE ROME. Désormais, arabisme, averroïsme et impiété seront considérés comme synonymes.

Témoin, cette toile d'André ORCAGNA, l'*Enfer*, où MOHAMED, l'ANTECHRIST et AVERROES sont soumis aux supplices les plus raffinés.

Le premier est coupé en pièces par les démons qui dévorent sous ses yeux les tronçons de ses membres. Le deuxième est écorché vif. Le troisième, couché à terre, est serré dans les plis d'un serpent. « Ainsi Mahomet, l'Antéchrist, Averroès, voilà les trois noms sur lesquels Orcagna, interprète des idées de son temps, décharge tout l'odieux de la mécréance » (79).

Toutefois, la peinture ecclésiastique aura tôt fait d'identifier exclusivement AVERROES à l'impiété. Le personnage du philosophe cordouan représentera, à lui seul, l'incrédulité. Cette évolution sera particulièrement rapide. Dès la première moitié du XIVème siècle, Francesco TRAINI représente notre philosophe dans une posture qui ne laisse aucun doute sur son hérésie. Tandis

érudition confère à son analyse une rigueur démonstrative particulière. Nous faisant obligation, par là-même, d'adopter le livre *Averroès et l'averroïsme* comme référence.

D'emblée, l'averroïsme juif fut perçu par l'orthodoxie juive comme une menace potentielle pesant sur la pérennité de la religion hébraïque.

L'enseignement averroïste dispensé par l'école de MAÏMONIDE fut assimilé à une substitution de la religion musulmane à la religion juive : « Ce fait était si notoire que Guillaume d'Auvergne ne craignait pas de dire que, parmi les juifs soumis aux Sarrasins , il n'en était pas un seul qui n'eût abandonné la foi d'Abraham et qui ne fut infecté des erreurs des Sarrasins ou de celles des philosophes » (68).

Le sort réservé à l'averroïsme par les chrétiens ne fut pas meilleur. Abstraction faite du contenu de sa philosophie, AVERROES était arabe, il convenait donc d'entourer l'étude de sa pensée d'une circonspection bien légitime. Or, les averroïstes, non contents de puiser à une source suspecte, allaient jusqu'à se prévaloir de l'autorité d'AVERROES, pour disputer contre le dogme chrétien. On vit même des rois de la chrétienté verser sans discernement dans l'arabisme, mettant ainsi en péril l'unité religieuse de leurs sujets. La croyance populaire aura tôt fait d'identifier le penchant des HOHENSTAUFEN pour la culture arabe à une intelligence avec ASTAROTH et BELZEBUB : « La cour de Frédéric et, plus tard, celle de Manfred devinrent ainsi un centre actif de culture arabe et d'indifférence religieuse. L'empereur savait l'arabe et avait appris la dialectique d'un musulman de Sicile. Le cardinal Ubaldini, ami de Frédéric, professait ouvertement le matérialisme. L'orthodoxie de Michel Scot et de Pierre des Vignes était fort soupçonnée. Les gens de mauvais aloi affluaient à cette cour. On y voyait des eunuques, un harem, des astrologues de Bagdad avec de longues robes, et des juifs richement pensionnés par l'empereur pour traduire des ouvrages de science arabe. Tout cela se transformait, dans la croyance populaire, en relations coupables avec Astaroth et Belzébub » (69).

La légende de l'hétérodoxie des HOHENSTAUFEN fut savamment entretenue par l'école dominicaine, non seulement par l'entremise d'interprétations abusives de quelques faits historiquement établis, telle que la correspondance de FREDERIC avec IBN SAB'ÎN (70) - qui fut présentée par l'école dominicaine comme étant une preuve supplémentaire de l'hérésie de ce roi -, mais aussi par la propagation de certaines fables. FREDERIC aurait éventré des hommes pour étudier le phénomène de la digestion. Il aurait fait élever des enfants dans l'isolement, pour voir quelle langue ils parleraient

dire, l'averroïsme ne correspond plus à une doctrine philosophique précise, il ne traduit plus un mouvement de pensée, il ne se définit que comme incrédulité. Est averroïste tout ce qui est impie : « Médecine, arabisme, averroïsme, astrologie, incrédulité devinrent des termes presque synonymes » (59). Pierre D'ABANO, médecin et fondateur de l'averroïsme padouan, ignorait totalement l'oeuvre médicale d'AVERROES : « Mais à un autre titre, je veux dire par sa réputation suspecte et son orthodoxie équivoque, Pierre d'Abano mérita bien mieux le nom d'averroïste » (60).

En fait, c'est par l'entremise de la médecine que Padoue connut l'averroïsme, mais le seul trait distinctif de la médecine padouane, c'est que « les médecins forment à cette époque, dans le nord de l'Italie, une classe riche, indépendante, mal vue du clergé, et qui paraît avoir en religion des opinions assez libres »(61). Mais qu'il s'agisse des averroïstes médecins (Pierre D'ABANO (62), Cecco D'ASCOLI (63)) ou des averroïstes philosophes (Grégoire DE RIMINI (64), Jérôme FERRARI (65), Jean DE JANDUN (66) et frà Urbano (67)...), les averroïstes de Padoue ont définitivement consacré l'averroïsme comme « philosophie des impies ».

C - L'anti-arabisme ou l'anti-islamisme :

Il est un fait que l'évolution de l'averroïsme vers cette image de philosophie athée tienne autant des facteurs que nous avons précédemment dégagés que de l'appartenance d'IBN ROCHD au monde arabo-islamique.

Le moyen-âge ne s'est pas distingué par la tolérance religieuse. L'Islam avait largement empiété sur les territoires juifs et chrétiens. La chrétienté devait donc empêcher l'expansionnisme musulman tant au niveau militaire que culturel. Celui-ci étant plus insidieux, la seule manière de s'en prémunir c'est de proscrire la culture musulmane dans sa totalité. La cohésion appelant l'exclusive, les Synagogues et l'Eglise tinrent pour suspectes toute expression culturelle provenant du monde musulman. La pensée rochdienne était donc à leurs yeux doublement suspecte : non seulement en sa qualité de philosophie mais aussi en raison de son origine arabo-musulmane. Cette hostilité politico-religieuse n'avait pas échappé à RENAN, nous en trouvons des échos dans ce qu'il a assez génériquement nommé anti-arabisme ou anti-islamisme. Certes, il s'est parfois laissé entraîner par sa propre subjectivité mais sa remarquable

que des maîtres en divinité » (52). Mais pourquoi les maîtres ès arts seraient-ils les apôtres du laïcisme ?

RENAN finit par avouer son embarras : « Il est fort difficile, au milieu des querelles qui déchiraient à cette époque le monde philosophique de saisir exactement la nuance des différents partis. Cette nuance même était-elle bien arrêtée ? N'est-il pas des jours de chaos où les mots perdent leur signification primitive, où les amis ne se retrouvent plus, où les ennemis se donner la main ? » (53).

Voilà un exemple-type des glissements de sens opérés par RENAN : L'averroïsme n'est plus synonyme d'incrédulité mais de laïcité. La substitution de l'AVERROES libre-penseur à l'AVERROES impie se profile déjà. Bien plus, l'anachronisme que nous reprocherons plus tard à l'approche de RENAN s'annonce, dès à présent, dans toute sa pureté : « Lorsque, dans quelques siècles, on écrira l'histoire des querelles du XIXème siècle, sera-t-il facile de distribuer les rôles et de délimiter exactement les fractions diverses des camps divers ? La seconde moitié du XIIIème siècle fut, pour l'Université de Paris, une époque analogue » (54).

Certes, l'auteur reviendra à un terrain moins glissant: la dichotomie orthodoxie/hétérodoxie. L'opposition de l'Université de Paris à Rome n'est plus une opposition laïque mais hétérodoxe : « Les Mendiants, forts de l'appui de Rome (...) et de la faveur d'un roi que leur reconnaissance a élevé si haut, les Mendiants réclamaient à grands cris la liberté pour régner seuls. Leur effort perpétuel dans cette lutte tendait à faire passer l'Université pour hétérodoxe... »(55). Il conclura même : « L'averroïsme put être une arme puissante dans ce débat, il put servir, comme tant de mots flexibles, si redoutables entre les mains de la calomnie, à rendre suspects ceux que l'on voulait perdre » (56).

Mais le mot *laïcisme* est déjà lâché. Faisons confiance à RENAN, il y reviendra.

Avec l'école de Padoue, nous en arrivons au dernier foyer de l'averroïsme médiéval. En fait, il semble que nulle part ailleurs l'averroïsme n'a connu un aussi long développement : « Le péripatétisme arabe personnifié dans Averroès, se cantonne, pour ainsi dire, dans le Nord-Est de l'Italie et y traîne son existence jusqu'en plein XVIIème siècle » (57). Là-aussi l'averroïsme traduit une opposition à l'orthodoxie : « Le tour d'esprit positif et enclin au matérialisme, qui domine dans l'Italie du Nord, se dévoile, les esprits forts se multiplient et ici, comme partout, cherchent à se couvrir du nom d'Averroès » (58). A vrai